

Edward Said e os Estudos de Tradução: Reflexões Críticas

António Henrique Alves Pires

**Dissertação
de Mestrado em Tradução**

Setembro, 2012

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Tradução, realizada sob a orientação científica da Prof.^a Doutora Gabriela Gândara Terenas

Ao meu pai, Augusto Mendes Pires

A Edward Said, inspiração singular

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pela força e inspiração que nunca cessou de me transmitir.

Ao meu pai, pela visão e ambição que em mim conseguiu instilar.

A Tânia Ganito, pela luz, guia e incentivo que foi na minha vida e, particularmente, na fase inicial da tese.

À minha tia, Francisca Cabral, pela amizade, estabilidade e segurança que me proporcionou na fase mais difícil da escrita desta tese.

À Sara Pires, pelo amor, amizade, encorajamento e, especialmente, por me ter feito acreditar.

A Elae, pelas inúmeras vezes que, finda a travessia, olhava para trás e tudo que vislumbrava era um par de pegadas que se repetiam.

Last but not least, à minha professora e orientadora, Gabriela Gândara Terenas, pela paciência, pelo rigor, pela intransigência e, sobretudo, pelo exemplo que representa.

RESUMO

Intitulada *Edward Said e os Estudos de Tradução: Reflexões Críticas*, esta dissertação pretende defender que a metodologia teórica, crítica e filosófica de Edward Said tem sido largamente ignorada pelos estudiosos e teóricos da tradução – especialmente no âmbito do espaço interdisciplinar criado entre os Estudos de Tradução e os Estudos Pós-coloniais – e procura investigar até que ponto essa metodologia pode ser aplicada tanto à teorização da actividade tradutória quanto à problemática inerente à relação entre essas disciplinas.

Para alcançar os objectivos propostos, recorreremos à análise de três dos principais conceitos saidianos: o conceito de princípio, que concebe as traduções e as práticas de significação enquanto actos de princípio (*acts of beginning*), permitindo contestar a dicotomia hierárquica entre um “original criativo” e uma “tradução derivativa” ou secundária; o conceito de mundanidade, que, ao insistir na circunstancialidade e materialidade das empresas verbais, sublinha o poder (des)construtivo que lhes está subjacente e levanta a questão da necessidade de uma ética de tradução; e o conceito de contraponto, através do qual se explora o *welt*-humanismo saidiano, proposto como ética da tradução, *translatio studii* e *translatio* global. Com este estudo pretendemos demonstrar que Edward Said e a sua metodologia constituem potenciais mais-valias para o enriquecimento dos Estudos de Tradução e da sua relação com os Estudos Pós-coloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Tradução, Pós-colonial, Mundanidade, Princípio, Contraponto, Humanismo, Viragem Cultural, Viagem Adentro, Geo-identidade.

ABSTRACT

This dissertation, entitled *Edward Said and Translation Studies: Critical Reflections*, argues that Edward Said's theoretical, critical and philosophical methodology has been largely ignored by translation theorists and scholars – especially in the interdisciplinary space created between Translation Studies and Postcolonial Studies – and probes the extent to which such methodology can be applied in theorizing translation activity and in problematizing the relationship between the two disciplines.

This goal is pursued by analyzing Said's three main concepts: the concept of beginning, which conceives translated works and all signifying practices as acts of beginning, thus contesting the hierarchic dichotomy that sets a creative original against a derivative, secondary translation; the concept of worldliness, which, by insisting on the circumstantiality and materiality of all verbal enterprises, highlights the (de)constructive power that informs them and raises the question of the necessity of an ethics of translation, or philological interpretation; and, lastly, the concept of counterpoint, by way of which Said's *welt*-humanism is explored and proposed as an ethics of translation, *translatio studii* and global *translatio*. The study endeavours to demonstrate that Edward Said and his methodology are potential assets in the development of Translation Studies and its relationship with Post-colonial Studies.

KEYWORDS: Translation, Post-colonial, Worldliness, Beginning, Counterpoint, Humanism, Cultural Turn, Voyage-in, Geo-identity.

ÍNDICE

Introdução	1
------------------	---

PARTE I: Edward Said nos Interstícios dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos de Tradução

8

1. Estudos de Tradução e Estudos Pós-coloniais: Influências Mútuas	9
--	---

2. O Contributo de Edward Said	26
--------------------------------------	----

PARTE II: A Metodologia Saidiana em Tradução: Princípio, Mundanidade e Contraponto

36

1. Princípio (<i>Beginning</i>)	37
---	----

2. Mundanidade (<i>Worldliness</i>)	57
---	----

3. Contraponto: o Humanismo Saidiano	78
--	----

Conclusão.....	93
----------------	----

Bibliografia	96
--------------------	----

Introdução

Sobretudo nas últimas três décadas, os Estudos de Tradução têm vindo a forjar um conjunto de alianças pluridisciplinares com as mais variadas orientações metodológicas e teóricas da pós-modernidade, num processo *tradutório* de constante incorporação, adaptação e transformação. Dessas múltiplas áreas disciplinares, os Estudos Pós-Coloniais, dos quais Edward Said (1935-2003)¹ foi um dos pioneiros e principais teorizadores, têm reclamado uma atenção cada vez maior por parte dos estudiosos e teóricos da actividade tradutória, registando uma vasta e profícua produção teórica particularmente no domínio da relação entre a tradução – enquanto veículo de representação e produção de significado – e a dinâmica do poder e do império.

No entanto, neste fecundo intercâmbio disciplinar, Said, ou melhor, a metodologia crítico-teórica saidiana, tem sido pouco explorada, quando não de todo ignorada, por investigadores, teóricos e tradutores. Com a excepção de esporádicas referências ao seu estatuto de pioneiro ou fundador na genealogia dos Estudos Pós-coloniais, ou ainda a este ou aquele aspecto isolado da sua obra – como, por exemplo, a importância da desigualdade de poder na relação entre culturas, a relação entre o poder e o conhecimento ou a hibridez inerente às culturas –, pode dizer-se que a metodologia saidiana (os seus conceitos, as suas teorias e os seus pontos de vista, de uma forma geral) não têm sido objecto de um estudo sério e sistemático por parte dos teóricos nem dos Estudos de Tradução nem dos Estudos de Tradução Pós-coloniais.

Embora alguns académicos tenham vindo a estabelecer importantes relações de natureza transdisciplinar entre os Estudos de Tradução e os Estudos Pós-coloniais, reconhecendo o papel e a posição da metodologia saidiana na genealogia, no desenvolvimento e na ascensão da disciplina dos últimos, verifica-se, quase na totalidade dessas relações, uma clara e paradoxal falta de empenhamento crítico e sistemático com os instrumentos analíticos e com as teorias de Said. Pense-se, por exemplo, na ausência de qualquer tentativa de abordar a operacionalidade da distinção entre *beginnings/origins* e na sua eventual utilidade para a problematização da relação entre o “original” e a tradução, ou ainda na eficácia dos conceitos de *filiation* (filiação) e

¹ Deve notar-se que sempre que o nome de um autor é mencionado pela primeira vez, indicamos entre parênteses as datas de nascimento e morte. Procedemos de forma idêntica no respeitante aos títulos das obras e respectiva data de publicação. Relativamente às normas de apresentação do trabalho seguimos de forma criteriosa a versão mais recente do *MLA Style Manual*.

affiliation (afiliação) para a arqueologia arquivística (histórica e cultural). Considere-se igualmente a possível produtividade de noções como *strategic location* (posição estratégica) e *strategic formation* (formação estratégica) no estudo da autoridade textual, principalmente quando aliadas às – ou contrastadas com – noções de grelha textual e grelha conceptual de André Lefevere (1945-1996) (Bassnett e Trivedi 1999: 75-94). Para já não falar do papel do conceito de *counterpoint* (contraponto) ou do humanismo saidiano, na busca de uma ética de tradução ou interpretação filológica de um modo geral, ou ainda do conceito de *worldliness* (mundanidade), valorizando o papel activo e constitutivo da agência do sujeito ou crítico-intérprete nos processo de produção de significado. Pense-se ainda na falta de vontade em problematizar de modo sério a produtividade da noção de *travelling theory* (teoria itinerante) enquanto forma de tradução, equivalência sugerida pelo próprio ensaio de mesmo nome, “Travelling Theory”. Aliás, em não poucas instâncias, com a excepção de referências cursivas e pontuais, Said, isto é, a sua metodologia e a sua teoria, limitam, pela ausência, as incursões que figuras pós-coloniais têm operado no território dos Estudos de Tradução.

Assim, em *Post-colonial Translation: Theory and Practice*, obra editada em 1999 por Susan Bassnett e Harish Trivedi, tanto quanto pudemos auferir, existe apenas uma citação de Said, extraída de *Culture and Imperialism* (1993), sobre a inexorável hibridez de todas as culturas, em parte resultado do próprio imperialismo, o que implica a necessidade de restituir complexidade às relações de alteridade e de identidades polares. Idêntica situação pode verificar-se na obra de Douglas Robinson, *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained* (1997), onde, como o título sugere, o autor procura documentar o trabalho de figuras que teorizaram sobre a actividade tradutória na sua relação com a empresa de dominar, controlar e oprimir, em suma, sobre a tradução enquanto império. Robinson não só parece ignorar a contribuição de Said para a área disciplinar da teoria do discurso colonial, como também nem sequer concebe debruçar-se sobre a operacionalidade de elementos-chave da metodologia saidiana.

Em *A Companion to Translation Studies* (2007), Susan Bassnett, procurando explicar a relevância da teoria pós-colonial da tradução para a análise da prática da tradução, não mais faz que resumir a influência de Said – especialmente através do contributo de Tejaswini Niranjana em *Siting Translation History: Post-Structuralism, and the Colonial Context* (1992) e de Eric Cheyfitzem *The Poetics of Imperialism:*

Translation and Colonization from 'The Tempest' to 'Tarzan' (1991) – a uma excessiva ênfase sobre a desigualdade de poder entre os sistemas culturais. Na óptica daquela estudiosa de tradução, o excesso referido não só levou a que a maioria dos primeiros tradutores de textos não-ocidentais fosse retratada como lacaios colonialistas, mas também constitui uma atitude resultante de uma posição extremada que insiste em conceber a tradução enquanto instrumento de colonização ou como acto agressivo de apropriação (Kuhiwczak e Littau 2007: 20-21).

Todas estas omissões, subvalorizações e falta de empenhamento crítico em relação ao contributo (actual e eventual) de uma figura da pós-colonialidade, tão incontornável quanto Said, para os Estudos de Tradução, justificam, a nosso ver, a pertinência do trabalho aqui apresentado. O principal enfoque da análise apresentada centrar-se-á em três conceitos que não só consideramos seminais no âmbito da obra e do pensamento saidianos, mas que também nos parecem ser assaz produtivos no contexto da relação entre os Estudos Pós-Coloniais e os Estudos de Tradução, sobretudo no que diz respeito ao questionamento da relação (tanto filosófico-cultural quanto de poder) entre o texto/ponto/sistema cultural de partida e o texto/ponto/sistema cultural de chegada, portanto, entre o “original” e a tradução, mas igualmente no que se refere à própria busca de uma “ética da tradução”, ou interpretação filológica, de um modo geral.

Referimo-nos, em concreto, aos conceitos de “princípio” (*beginning*, abordado por oposição à noção de *origin*), “mundanidade” (*worldliness*) e “contraponto” (*counterpoint*), todos eles, a nosso ver, insuficientemente valorizados e explorados pelos estudiosos e teóricos da actividade de tradução, como referimos. É justamente a partir do estudo destes conceitos que pretendemos problematizar Said e a sua metodologia no quadro dos Estudos de Tradução, em contraponto, portanto, com a dinâmica da prática e da teoria da tradução, numa tentativa de cartografar o contributo de um dos maiores intelectuais das últimas três décadas para um fenómeno que é cada vez mais central na nossa contemporaneidade.

Neste contexto, procuraremos demonstrar o grau de operacionalidade dos três conceitos atrás referidos, mediante a utilização de diferentes estratégias: a análise crítica de obras de cariz essencialmente teórico, enquadráveis no âmbito das duas áreas disciplinares em questão; o estudo das circunstâncias bio-bibliográficas de Edward Said com forte impacte na orientação discursiva e metodológica do autor; e, finalmente, a análise das muitas dezenas de ensaios e resenhas críticas que Said escreveu durante a

sua longa carreira de crítico literário e cultural, não só porque constituem lugares estratégicos onde Said critica, elabora e complementa a sua obra e pensamento, mas também com o objectivo de identificar temáticas em que as preocupações dos Estudos de Tradução e as dos Estudos Pós-Coloniais coincidam ou se intersectem.

Assim, debruçar-nos-emos, com especial ênfase, na forma como questões relativas à prática e à teoria da tradução foram tratadas por Edward Said, conferindo maior atenção a teorias, afirmações e pontos de vista apresentados na sua obra que possam ser aplicados proveitosamente à análise, problematização e teorização do fenómeno tradutório. Nesta missão teremos como principais textos de referência as seguintes obras: *Beginnings: Intention and Method* (1975); *Orientalism* (1978); os ensaios sobre a viagem de teorias e ideias, ou seja, “Travelling Theory” (1982) e “Travelling Theory Reconsidered” (1994); *The World, the Text, and the Critic* (1983); *Culture and Imperialism*; o conjunto de entrevistas coligidas na obra *Power, Politics, and Culture* (2001); *Humanism and Democratic Criticism* (2004) e *Edward Said* (Ashcroft e Ahlwalia: 2001).

Na Parte I – “Edward Said nos Interstícios dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos de Tradução” – procede-se a uma contextualização do nosso argumento principal, traçando, em linhas gerais, a ascensão da disciplina dos Estudos de Tradução e o lugar de Edward Said no universo da crítica literária e cultural.

Assim, no primeiro capítulo, de um modo geral e sob um ponto de vista predominantemente teórico, analisaremos as relações estabelecidas entre os Estudos de Tradução e os Estudos Pós-Coloniais, afinidades que viriam a dar origem à área disciplinar dos Estudos de Tradução Pós-coloniais, onde não só têm destaque temáticas como a desigualdade de poder, a colonização e o império, mas também onde questões como a própria resistência, a libertação e a transformação sócio-cultural animam a agenda analítica desta nova disciplina, a par da subsequente emergência e teorização da muito produtiva noção de re-tradução, ou Tradução Pós-colonial.

No segundo capítulo, explorar-se-á o contributo de Said, analisando não só a sua influência na área da crítica literária e cultural, mas também o seu papel enquanto um dos fundadores da Teoria do Discurso Colonial e dos Estudos Pós-coloniais. Aqui debruçar-nos-emos sobre temas como a importância do humanismo na obra e vida de Said, o grau de pertinência do *welt*-humanismo saidiano para a noção de uma ética da tradução global ou interpretação filológica, a centralidade do conceito de mundanidade (*worldliness*) no âmbito da metodologia crítica saidiana, especialmente na análise da

dimensão político-mundana subjacente às produções textuais e culturais, bem como o papel do intelectual enquanto agente de mudança e transformação social, histórica e cultural.

Na Parte II – “A Metodologia Saidiana em Tradução: Princípio, Mundanidade e Contraponto” –, centrar-nos-emos no estudo de três dos conceitos referidos, tal como foram teorizados e utilizados pelo autor sobretudo nas obras *Beginnings* (1975), *The World, the Text, and the Critic*, *Culture and Imperialism* e *Humanism and Democratic Criticism*, mas contextualizados no quadro das temáticas e preocupações dos Estudos de Tradução Pós-coloniais.

Assim, no primeiro capítulo, analisaremos o conceito de “princípio” (*beginning*), concebido por oposição ao conceito de “origem” (*origin*), explorando as consequências teóricas e metodológicas que semelhante distinção tem para a teorização da actividade tradutória, sem esquecer o papel desempenhado por este conceito no âmbito da metodologia saidiana, nem a sua importância para a genealogia das perspectivas pós-coloniais. Ao examinar o conceito de “princípio”, teorizado por Said essencialmente na obra *Beginnings: Intention and Method*, faremos inevitavelmente referência a outros conceitos saidianos cruciais como por exemplo a “intenção” e o “método”, pois no fundo trata-se de conceitos que não só se encontram inextricavelmente ligados uns aos outros, mas que também se revelam centrais para uma análise “mundanista” (*worldly, material, circumstantial*) da prática de tradução e das teorias que tentam explicar esta cada vez mais importante realidade cultural. Por outras palavras, considerar a interacção entre estas três dimensões da escrita – princípio, intenção e método – obriga a reconhecer a mundanidade, ou seja, a materialidade, a circunstancialidade, inerente ao estatuto do tradutor e à sua obra: o texto vertido em outra língua, mas tão “original” quanto o texto de partida. Esta obra do tradutor será designada de “critefacto” (*critefact*, na terminologia saidiana), frisando com isso a agência e a subjectividade tanto do tradutor/crítico-intérprete como dos sistemas culturais envolvidos no processo de tradução.

É deste modo que faremos a transição do conceito de “princípio” para o de “mundanidade”, objecto de estudo do segundo capítulo da Parte II do trabalho. Sublinharemos que um conceito não só se encontra intimamente ligado ao outro, mas também conduz inevitavelmente ao outro, inspirando-se ambos nos escritos do autor, filósofo e filólogo italiano Giambattista Vico (1668-1744). “Mundanidade” baseia-se no princípio viquiano de que o mundo das nações – isto é, o mundo civil e, portanto, a

própria História – é feito pelos homens. Todos os povos fazem história – “all peoples make history” – diz Said, fazendo eco de Vico. De modo que, em essência, o mundo, a história, as nações, as sociedades, são tudo construções “forjadas” (no duplo sentido do termo) pela mão e pela mente dos humanos, em suma, são tudo (arte)factos dos homens. É precisamente isto que Vico tem em mente quando afirma que “este mundo civil foi certamente feito pelos homens” (2005: 172). E é por isso que, conclui Vico, nenhum outro, senão o próprio homem, se encontra em melhores condições para conhecer, estudar e analisar esse mundo, história, sociedade ou cultura. Assim, e este ponto é crucial, não é a História que faz os homens, da mesma forma que não é a História uma prerrogativa exclusiva de um determinado grupo, povo, nação, ou civilização. “All peoples make history” é uma afirmação que condensa toda a filosofia crítica e teórica de Said, ligando estruturalmente a noção de “intenção” (logo, também de “princípio”) ao conceito de mundanidade (Said, *Power* 165).

Parte da importância do conceito de princípio (*beginning*) reside no facto de permitir contestar a dicotomia hierárquica entre o texto de partida, concebida como original/criativa, e a tradução, concebida durante muito tempo como secundária/derivativa. Uma dicotomia que, amiúde (re)visitada pelos teóricos da pós-colonialidade, estende-se a – e encontra, aliás, um paralelo em – uma outra dicotomia, também ela hierárquica, entre a metrópole original e a colónia derivativa. Na maioria das vezes, a lógica que enforma semelhantes esquemas dicotómicos tem que ver com circunstâncias mundanas (*worldly circumstances*) tais como o desejo e o exercício do poder, da dominação, da hegemonia, da apropriação cultural, quando não da própria ocupação e expropriação territoriais. É na leitura destes aspectos que o instrumento analítico de mundanidade (*worldliness*) se centra, insistindo em estudar os textos em contraponto com a materialidade de tais circunstâncias, de modo que questões como a produção, presença, circulação, projecção e disseminação de capitais textuais – tudo fases da produção cultural em que a actividade de tradução se reveste de um carácter tanto mais estratégica e mundana – adquirem uma dimensão material que é de importância basilar em Said. Como escreve em *Culture and Imperialism*, “the power to narrate or to block other narratives from forming and emerging, is very important to culture and imperialism, and constitutes one of the main connections between them” (*Culture* xiii). Uma constatação que confere uma importância decisiva à questão/definição do que é um texto (textualidade, narrativa), realidade que, na definição de Said, é capaz não só de materializar os mais variados desígnios culturais,

sociais e políticos, mas também de deslocar a própria presença humana. É neste contexto que abordamos o ensaio “Embargoed Literature” (1990), no qual Said analisa o autêntico embargo que, através da tradução, se declarou à literatura árabe nos Estados Unidos, num exemplo paradigmático de como a tradução constitui um veículo crucial na (des)construção de identidades.

No terceiro e último capítulo exploraremos a noção de “contraponto” (*counterpoint*), tentando perceber em que medida este conceito, que forma a base do humanismo saidiano, permite minar a hierarquia binária entre os sistemas culturais e entre as próprias obras que medeiam uma tradução, contribuindo, assim, para a promoção de uma ética humanística da tradução, mais ou menos na senda do que Lawrence Venuti expôs em *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference* (1998). Ao longo da sua carreira, Said conferiu especial ênfase ao papel que a leitura e a interpretação têm na prática de um humanismo secular e de uma crítica democrática, e na sua última obra, *Humanism and Democratic Criticism*, destaca a centralidade da “recepção” e da “resistência” como movimentos hermenêuticos cruciais, chamando atenção para o papel do crítico-intérprete enquanto intelectual activo, agente da liberdade, da transformação, da mudança e do desafio.

Com base nos conceitos referidos acima e utilizando a metodologia exposta, procuraremos demonstrar que os sistemas culturais envolvidos numa tradução ficam ligados para sempre, uma vez que o produto final passa a ser património comum de ambas as culturas, senão da civilização mundial, muito embora, é certo, discursos nacionalistas, não raro baseados na lógica de identidades e tradições imaginadas – inventadas até – tendam a certificar-se de que prevaleça exactamente o contrário.

PARTE I

Edward Said: nos Interstícios dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos de Tradução

1. Estudos de Tradução e Estudos Pós-coloniais: Influências Mútuas

Na linha do que tem sido uma tendência da pós-modernidade nas diferentes áreas de estudos, os designados Estudos de Tradução (*Translation Studies*) têm vindo sistematicamente a quebrar barreiras disciplinares e abordagens teórico-práticas, adoptando e integrando metodologias de áreas tão díspares como, por exemplo, a Literatura Comparada, a Sociologia, a História, as Relações Internacionais, os Estudos Culturais ou mesmo os Estudos Pós-coloniais. De acordo com Manuela Ribeiro Sanches, estas duas últimas caracterizam-se, precisamente, pela tentativa de questionar as fronteiras entre saberes, ao mesmo tempo que defendem o recurso a métodos de trabalho utilizados por outras disciplinas, com o objectivo de adquirir novas formas de olhar para os seus tradicionais objectos de estudo (*Deslocalizar* 9-10).

Fazendo jus a esta nova atitude, e alargando a margem da intersticialidade disciplinar, os Estudos de Tradução, bem como os próprios Estudos Culturais, criaram espaço para negociar e integrar os princípios, os métodos e os resultados analíticos de ambas as “interdisciplinas,” como lhes chamou Susan Bassnett, uma das figuras que, a par de André Lefevere, mais contribuíram para instituir essa “nova” tendência nos recentes Estudos de Tradução (Bassnett e Lefevere, *Constructing Cultures* 138).

Trata-se de uma estratégia que utiliza uma metodologia de cariz interdisciplinar, a qual não só garante a sobrevivência da área de estudos em questão, conferindo-lhe maior dinâmica e melhor capacidade de resposta aos desafios histórico-sociais contemporâneos, mas também parece ir ao encontro de uma necessidade actual de comunicação entre os diversos saberes, no sentido de contrariar a hiperespecialização disciplinar que tanto tem prejudicado o intercâmbio do conhecimento. Bassnett e Lefevere resumem esta nova conjuntura disciplinar do seguinte modo: “What we can see from both cultural studies and translation studies today is that the moment of the isolated academic sitting in an ivory tower is over, and indeed in these multifaceted interdisciplines, isolation is counterproductive” (*Constructing Cultures* 138).

A especialização excessiva e a compartimentalização académica do conhecimento constituem justamente dois aspectos que Edward Said procurou combater de forma insistente e vigorosa, conferindo especial atenção tanto à importância comunicativa que uma linguagem acessível detém, quanto à produtividade analítico-metodológica inerente a uma abordagem interdisciplinar, posição que, aliás, defendeu, muito cedo, em *Beginnings: Intention and Method* e que reiterou em *Humanism and*

Democratic Criticism.

É numa tal ordem de coisas, regida pela interdisciplinaridade e pelo eclectismo analítico-metodológico, que se viria a dar a “viragem cultural” nos Estudos de Tradução, uma redefinição estrutural e disciplinar que assinala uma vincada demarcação do antigo formalismo, culminando na constatação de que – assim o formulou Vladimir Ivir (1934-2011) no texto “Procedures and Strategies for the Translation of Culture” – uma vez que a língua e a cultura se encontram inextricavelmente tecidas uma na outra, a tradução significa essencialmente traduzir culturas, e não línguas (Toury 1987: 13). Ou, como viriam a frisar Bassnett e Lefevere, anos mais tarde, não é nem a palavra nem o texto, mas sim a cultura que se torna válida enquanto segmento de tradução. A esta nova postura, ou “mudança de ênfase”, os autores chamaram de “viragem cultural” nos Estudos de Tradução (*Translation* 8, 123; e Kuhiwczak e Littau 2007: 15)². Aliás, o próprio título da obra editada por estas duas autoridades dos Estudos de Tradução não podia reflectir melhor esse “abrangente fenómeno intelectual”: *Translation, History, and Culture* (1990).

Por outro lado, reflectindo um rápido e surpreendente desenvolvimento dos Estudos de Tradução, o impacte desta disciplina sobre a dos Estudos Culturais, aliado a uma coincidência de interesses entre os dois campos de investigação, tem sido tão determinante que “forçou” uma espécie de “viragem tradutória” (*translation turn*) nos Estudos Culturais – uma mudança que, não obstante, se tem processado com uma certa relutância e morosidade, tal como Bassnett observou:

while the translation studies world has been slow to use methods developed within cultural studies, the cultural studies world has been even slower in recognising the value of research in the field of translation. (...) The cultural turn in translation studies happened more than a decade ago; the translation turn in cultural studies is now well under way (*Constructing Cultures* 136-7).

Preparada, como já se referiu, em larga medida, pelo contributo da teoria dos polissistemas, a “viragem cultural” veio, assim, não só alargar e aprofundar o enfoque

² Na óptica de Bassnett, a viragem cultural nos Estudos de Tradução pode ser vista como fazendo parte de uma mudança que já se verificava nas humanidades em geral nos finais da década de oitenta e início da de noventa. Refere também que a teoria dos polissistemas, de Itamar Even-Zohar já preparara o terreno para uma viragem cultural, uma vez que, não obstante as suas origens formalistas, as problemáticas que passaram a ocupar um lugar proeminente tinham que ver principalmente com questões de história literária, bem como com o destino dos textos traduzidos na cultura de chegada (Kuhiwczak e Littau 2007: 16).

analítico e metodológico dos Estudos de Tradução, como também acrescentar à anterior agenda linguístico-formalista outras questões e parâmetros que enformam o processo de produção textual/cultural e, portanto, todo um conjunto de factores extra-textuais que operam no âmbito e em função de um determinado sistema cultural. A disciplina passou a introduzir no seu repertório de preocupações temas como a política, o poder, a ideologia, a história, a configuração social, entre outros. Com o advento desta nova fase de preocupações (inter)disciplinares e de enfoques críticos, não podia afigurar-se mais natural e oportuna uma aproximação entre os Estudos de Tradução e a igualmente profícua disciplina dos Estudos Pós-coloniais.

Ora, no início dos anos noventa, os Estudos Pós-coloniais gozavam de uma invulgar ascendência e popularidade junto dos círculos académicos, conferindo elevada ênfase ao estudo e à problematização da relação entre a metrópole e a periferia, e dando especial atenção ao impacte que a colonização e o imperialismo tiveram e continuavam a ter sobre as sociedades (ex-)colonizadas. Realçavam o carácter manipulatório e político-ideológico inerente a toda a produção textual e cultural, abordando temas e realidades materiais como o colonialismo, a dominação, a era pós-colonial, o imperialismo ou a hegemonia. Baseavam-se fundamentalmente na constatação saidiana de que o mais formidável aliado do controlo económico e político era, desde há muito, a prática de conhecer e representar outros povos e outras culturas. Prática essa que incluía não só a “importação” e a apropriação do arquivo histórico-cultural pertencente ao “Outro,” mas também a “exportação” – quando não a imposição – da língua, da literatura e da cultura da potência imperial para as sociedades coloniais, com o objectivo de reprimir, distorcer e oprimir a cultura, a história e a identidade locais (Ashcroft *et al* 1995: 1; Robinson 1997: 1-7; Fanon, *Wretched* 149; Said, *Orientalism* 14; e Said *Culture* xxv).

Área disciplinar altamente influenciada pelo trabalho teórico-crítico de intelectuais como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Henry Louis Gates, Stuart Hall e Edward Said, entre outros, os Estudos Pós-coloniais trouxeram para o palco da crítica literária e cultural novas formas de tratar e de lidar com os textos, os arquivos e as tradições culturais, estabelecendo, virtualmente, uma nova “arte de ler”, referida muitas vezes como perspectiva pós-colonial³. A metodologia que sustenta esta nova óptica vem

³ O termo “pós-colonial” institui-se vigorosamente com o aparecimento de uma das obras de referência para esta área disciplinar, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, editada em 1989 por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin.

pôr em questão a tradicional fixidez hierárquico-binária com que se liam e se estudavam realidades “dicotômicas” como a relação entre a cultura metropolitana e a periférica, o autor e o tradutor/intérprete, a obra “original” e o texto traduzido, bem como o homem e a mulher:

Along with other leading contemporary intellectuals such as Edward Said and Homi Bhabha, Spivak has challenged the disciplinary conventions of literary criticism and academic philosophy by focusing on the cultural texts of those people who are often marginalized by dominant western culture: the new immigrant, the working class, women and the postcolonial subject (Morton, *GCS* 1).

Realçando importantes dimensões analíticas bem como a relação entre a mundanidade e a textualidade, esses teóricos, incluindo Jacques Derrida (1930-2004) e Ernesto Laclau, colocaram em primeiro plano os elementos textuais que dão forma à nossa compreensão do mundo sócio-histórico, questionando deste modo a oposição binária entre textos filosófico-literários e o dito mundo real, ou mundo das nações como lhe chamou Giambattista Vico (Morton, *GCS* 4).

Esta viragem de perspectiva, que, numa linha inovadora e provocatória, insiste em ler a literatura e a cultura metropolitanas “em contraponto” com as da periferia e com as realidades e forças políticas que lhes estão na base, começou a adquirir os seus primeiros contornos com o contributo do pensamento e do trabalho crítico de eminentes intelectuais pós-estruturalistas. Entre estes destaca-se o filósofo e teórico francês Michel Foucault (1926-1984), o qual deu início a uma “nova era” com os seus estudos sobre a relação entre o conhecimento e o poder. Porém, nota Douglas Robinson, a primeira grande tentativa de “provincializar o Ocidente” terá sido porventura *A Genealogia da Moral* (1887) de Friedrich Nietzsche (1844-1900), vendo o autor de *Para Além do Bem e do Mal* (1886) como uma “pivotal figure in postcolonial theory, the chief European progenitor of the demystifying study of mystified or idealized or repressed power in society; it is not coincidental, either, that Nietzsche was the first to undertake a critic of translation as empire” (1997: 21).

Por outro lado, não se pode desvalorizar os desafios e as contestações à tradicional teoria da tradução provenientes da “periferia”, designadamente pela agência de autores latino-americanos como Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Jorge Luís Borges (1899-1986) ou ainda Ngugi Wa Thiong’o e Salman Rushdie, que compeliram os Estudos de Tradução a proceder também a uma reavaliação do relacionamento entre

o texto de partida e o texto de chegada, conseguindo, em larga medida, minar as bases que sustentavam os mitos de “autenticidade” e de “originalidade” atribuídos ao autor, ao original e à metrópole, em detrimento, claro está, da visibilidade e do estatuto do tradutor, da tradução, da colónia e das suas produções culturais. O que, no entanto, não deve passar despercebido, a este propósito, é que essas mudanças de perspectiva e de cariz epistemológico são consequências não só daquilo a que Said resolveu chamar de *voyage-in* – “the massive intellectual, moral, and imaginative overhaul and deconstruction of Western representation of the non-Western world” –, mas também da mudança que ocorreu na situação política resultante dos movimentos independentistas e das vagas migratórias em direcção à metrópole (Said, *Culture* xxi-xxii).

Num tal cenário pós-colonial, passou a ser muito difícil, insustentável até, defender de modo lógico e epistemologicamente coerente uma hierarquização binária das línguas e das culturas ou dos próprios agentes/mediadores envolvidos em semelhante processo tradutório. Tanto mais insustentável quanto mais atendermos à posição dos escritores latino-americanos *supra* referidos – incluindo também Octavio Paz (1914-1998) – munidos, como referem Susan Bassnett e Harish Trivedi, das suas fortes opiniões sobre a tradução e das suas não menos fortes perspectivas sobre a relação entre escritor/leitor e tradutor. Aliás, acrescentam Bassnett e Trivedi, Carlos Fuentes “has gone so far as to say that ‘originality is a sickness,’ the sickness of a modernity that is always aspiring to see itself as something new” (1999: 2). Tratar-se-á de uma nova fase – talvez o início da “viragem do tradutor”⁴ – para a teoria de tradução literária e cultural? Em todo o caso, é certamente um grande passo no sentido de elevar os Estudos de Tradução “para além do bem e do mal”, nas palavras de Nietzsche (Beardsley 2002: 807). Tempos houve, escreveriam Bassnett e Trivedi, em que o original era visto como sendo de facto superior à tradução, a qual era relegada ao estatuto de mera cópia, conquanto numa outra língua (1999: 2).

Toda esta abrangente reconfiguração dos parâmetros, princípios e paradigmas que enformam os Estudos da Tradução, bem como a própria Teoria da Tradução, deu-se a par de um inédito alargamento do âmbito do próprio conceito de “tradução”. E para

⁴ Harish Trivedi afirma que a proeminência que a tradução e os tradutores adquiriram ultimamente se reflecte, consciente ou inconscientemente, nos títulos de duas obras recentes: a de Douglas Robinson, *The Translator's Turn* (1991), uma viragem que, ao que tudo indica, “se encontra em processo,” e a de Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility* (1995), uma invisibilidade que aparentemente foi substituída por uma visibilidade central e de primeiro plano. V. Harish Trivedi. “Translating Culture vs. Cultural Translation.” http://www.uiowa.edu/~iwp/91st/91st_Archive/vol4_n1/trivedi/trivedi2.html. Acedido em 21 de Junho de 2011.

tal, grandes figuras de intelectuais, críticos e tradutores deram o seu contributo, redefinindo não só o termo em si, mas também o próprio campo de acção da disciplina dos Estudos de Tradução. Assim, na senda de George Steiner, com a sua fórmula que concebe toda a interpretação como uma forma de tradução, ou, ainda, do teórico israelita Itamar Even-Zohar, com a sua inovadora abordagem polissistémica, entre muitos outros autores que reconceberam o objecto de investigação em Estudos de Tradução e repensaram o conceito “convencional” de Tradução – durante muito tempo reduzido a um mero processo de equivalência semântica destituído de qualquer marca da presença do tradutor e da subjectividade que lhe é inerente –, Susan Bassnett constituirá, porventura, um exemplo paradigmático⁵.

Empenhada em analisar, entre muitos outros aspectos, as relações entre a Língua e o Poder, realçando o carácter manipulatório da actividade tradutória, Susan Bassnett tem reflectido sobre a importância da Tradução para uma (re)definição de conceitos tais como os de Cultura ou de Identidade, demarcando-se, deste modo, das abordagens de cunho mais linguístico, as quais dominaram o estudo do fenómeno tradutório durante a primeira metade do século XX. Ao mesmo tempo, Bassnett tem-se debruçado sobre a relação entre os recentes Estudos de Tradução e a mais tradicional disciplina de Literatura Comparada, chegando a propor, em 1993, que a disciplina dos Estudos de Tradução assumisse uma renovada proeminência, sendo a Literatura Comparada relegada para uma categoria subsidiária face à dos Estudos de Tradução (*Comparative Literature* 161).

No âmbito mais específico da aproximação entre os Estudos de Tradução e a(s) teoria(s) pós-colonial(ais) há que destacar o trabalho de Douglas Robinson, *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*⁶ e, em particular, o capítulo intitulado “Translation as Empire”, que se desenvolve no sentido de explorar as complexas e

⁵ A este propósito, Harish Trivedi, por exemplo, considera que o nascimento dos Estudos de Tradução foi assinalado – “insomuch as such gradual consolidation is signaled by any single event” – com a publicação de *Translation Studies* pela escritora inglesa Susan Bassnett, em 1980.V. Harish Trivedi. “Translating Culture vs. Cultural Translation.” http://www.uiowa.edu/~iwp/91st/91st_Archive/vol4_n1/trivedi/trivedi2.html. Acedido em 21 de Junho de 2011). Edwin Gentzler, por seu turno, aponta as “históricas” conferências de Leuven, na Bélgica, como o acontecimento que, para a maioria dos académicos, marca a fundação dos Estudos de Tradução (Bassnett e Lefevere 1998: ix).

⁶ Nesta obra, Robinson colige os principais textos e ideias produzidos por teóricos dos Estudos de Tradução Pós-coloniais como Eric Cheyfitz, Tejaswini Niranjana, Vicente Rafael ou ainda Samia Mehrez. Analisa também a produção de muitos daqueles que se pronunciaram sobre as teorias da tradução desde o antigo Egipto até ao século XX, designadamente Heródoto, Cícero, Horácio e Nietzsche, entre muitos outros.

indissociáveis relações entre a Tradução e a macropolítica do Império, tema recorrente em diversas obras que incidem sobre o papel da cultura – e particularmente da tradução – na empresa da colonização e da dominação. A tradução, constataria Douglas Robinson na senda de Nietzsche, tem sido, desde os primórdios da história, um instrumento indispensável no projecto de conquista e ocupação imperiais.

Se entendermos a tradução nestes termos, isto é, enquanto uma forma de representação cultural do “Outro”, a tese avançada por Robinson e por outros teorizadores dos Estudos de Tradução Pós-coloniais, como Eric Cheyfitz, afigurar-se-á então análoga à que Said desenvolve em *Orientalism*. Até porque a tradução propriamente dita teve um papel central não só no projecto de representação cultural dos orientais, mas também na própria empresa de importação de textos e capitais verbais do Oriente para o Ocidente, com as traduções de Sir William Jones (1746-1794) e Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), por exemplo, a contribuírem enormemente para a formação do arquivo histórico-cultural sobre o Oriente e os orientais⁷. Neste contexto, David Damrosch nota como as traduções de, por exemplo, Edward William Lane (1801-1876) e Sir Richard Francis Burton (1821-1890) – “[both] deeply involved in elaborating the programmatic contrast of ‘East’ versus ‘West’ that Said deconstructs with such devastating effects in his book [*Orientalism*]” – ajudariam a reforçar o impacto que a dialéctica geo-identitária do Orientalismo imperial teria na imaginação do público britânico (*Orientalism* 42).

Na obra *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*, Eric Cheyfitz analisa aquilo que vê como o papel central da tradução na história da política externa do império anglo-americano, mais concretamente na colonização europeia das Américas. Naquela que, segundo Robinson, é “in many ways the most ambitious and comprehensive of all the recent attempts to outline a postcolonial theory of translation” (1997:63), Eric Cheyfitz defende que o próprio termo “tradução” é definido pela relação política entre o “estrangeiro” (o figurado) e o “nacional” (o literal, ou o próprio, *proper*, em inglês): “the very term translation is defined by the relationship between a notion of the foreign and a notion of the domestic”, uma relação a um tempo literal e figurativa, material e ideológica, sendo

⁷ Em *Orientalism*, Said analisa as representações de estes especialistas sobre o Oriente, mas conferindo apenas uma cursiva atenção aos seus projectos tradutórios. Posteriormente, em *The World, the Text, and the Critic*, sobretudo no ensaio “Raymond Schwab and the Romance of Ideas”, Said retomaria então parte desta temática.

um sempre uma “tradução” do outro (xi-xiii). Contudo, prossegue Cheyfitz, a despeito da ambivalência cultural subjacente a essa relação – afinal, um termo acaba por ser a tradução (isto é, a conotação) de um outro –, o literal (portanto, o nacional, o próprio) não reconhece a relatividade cultural subjacente à dialéctica entre estes dois termos, imaginando-se – num processo de essencialização da diferença (ou será *différance*?) – então como sendo de valor absoluto, livre de qualquer tipo de conotação ou relatividade (xi-xiii). Esta relação é também histórico-política, na medida em que se ancora no desejo do nacional/próprio dominar e controlar o que vê e, aliás, define como estrangeiro/figurativo. É a isto que Cheyfitz chama de “a theory of metaphor”, que, através dos poderes persuasivos da eloquência de figuras como Prospero, Tarzan ou ainda Ronald Reagan, “would translate Native Americans fluidly in European terms”(xii).

Cheyfitz procede a uma leitura de obras como *The Tempest* de William Shakespeare (1564-1616) e *Tarzan of the Apes* de Edgar Rice Burroughs (1875-1950), examinando em que medida uma latente lógica tradutória anima estas obras. Analisa também a prática “colonialista” de traduzir as terras dos indígenas por propriedade, de modo a que o direito sobre esta propriedade pudesse ser “legalmente” transferido para o Governo dos Estados Unidos. O impacto desta estratégia de traduzir as terras nativas por propriedade, estratégia de tradução que constitui “o coração das trevas” de todas aquelas ficções que ele analisa na sua obra, é ainda, segundo Cheyfitz, tanto mais trágico e desastroso, na medida em que, de acordo com as tradições ancestrais das comunidades indígenas, as terras – elemento essencial da identidade nativa – não podiam de modo algum ser alienadas (xi-xiii). Assim, Cheyfitz considera que tais traduções não se caracterizavam pela fluidez. Muito pelo contrário, operavam-se, e continuam a operar-se, através da força e da fraude imperiais, entretanto racionalizadas e legitimadas por aquilo a que chama de “ficções de tradução” (*fictions of translation*), realizadas por oradores eloquentes cuja tarefa, nessas ficções, era a de empregar as mais variadas estratégias oratórias com o objectivo de civilizar, cultivar e polir os ditos “figurados” (os bárbaros, entenda-se), fazendo com que deste modo passassem a qualificar-se como “próprios,” “literais” (xi-xiii).

Como se pode verificar, Cheyfitz não só coloca a noção de tradução no centro da dinâmica da dialéctica de significação e representação, mas também enquadra este processo na circunstancialidade do exercício de poder, controlo e apropriação. Portanto, a tradução é concebida enquanto acto de significação, re-presentação, império – ou seja,

nas palavras da escritora indiana Tejaswini Niranjana, como “an entire problematic” (1992: 8) – quando não dominação e colonização *tout court*. De facto, esta instrumentalização do conceito de tradução enquanto cenário estratégico-discursivo que permite problematizar questões prementes como representação, significação, identidade, (des)igualdade de poder e colonização também é seguida por Niranjana, que na sua obra *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context* realça a função da tradução enquanto acto político-ideológico e meio de representação ao serviço dos imperativos do imperialismo e do colonialismo. Todavia, fazendo eco de Cheyfitz, Niranjana observa que o que está aqui em questão é a *re*-representação do colonizado, que tem de ser “produzido” de modo a “justificar” a dominação colonial:

The colonial subject is constituted through a process of ‘othering’⁸ that involves a teleological notion of history, which views the knowledge and ways of life in the colony as distorted or immature versions [derivative, secondary, indeed inferior imitations, copies, translations] of what can be found in ‘normal’ or Western society (1992: 2-3, 11).

Assim, Thomas Babington Macaulay (1800-1859), no seu famoso texto de 1835, “Minute on Indian Education”, desvaloriza toda a cultura, literatura e educação nativa indianas como nada mais que ultrapassadas e irrelevantes, advogando – e desta forma preparando – o caminho para a instituição de um plano de educação inglês (Niranjana 1992: 2-3; e Said, *WTC* 12-13, 270). No entanto, se a opinião de Macaulay – para quem “a single shelf of a good European library was worth the whole native literature of India and Arabia” – pode ser vista simplesmente como mais uma instância do etnocentrismo textual europeu, o facto é que, assevera Said, Macaulay defendia as suas ideias a partir de uma posição de poder, “where he could translate his opinions into a decision to make an entire subcontinent of natives submit to studying in a language not their own” (*WTC* 12-13). Este factor de poder, parece Said querer frisar, tem que ser destacado e abordado na análise e teorização de toda a economia da produção textual/cultural.

Interpelações como as de Thomas Macaulay são um processo dual, a um tempo teleológico e autotélico: se os sujeitos coloniais possuem uma história estática, passiva e inferior, quando a mesma história apresenta ou mostra sinais de dinamismo, então mais

⁸ Curiosamente trata-se do processo a que Cheyfitz designa de “tradução”. Deve notar-se que todos os sublinhados em citações são da nossa inteira responsabilidade.

não é que o resultado de um esforço indígena no sentido de copiar, imitar ou de se aproximar do ideal (original) metropolitano. Atrasada e inferior, a Índia precisaria então de ser recuperada, melhorada e civilizada, através da presença/translação do europeu, da sua literatura, da sua educação e da sua cultura. Esta *mission civilatrice* – “the idealized motive behind all this” (Robinson 1997: 79) – justificará, por seu turno, a presença colonial e a violência do europeu na Índia. O que importa salientar neste ponto é a necessidade que o império sente de justificar e racionalizar a sua presença e os seus actos, nomeadamente a distorção geográfica, histórica e identitária, a violenta expropriação cultural, material e territorial, quando não a extinção *tout court*:

The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea – something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to. . . (Conrad 2005: 1008).

Na senda de Joseph Conrad (1857-1924) e de Cheyfitz, Niranjana também não perde de vista o papel crucial que a racionalização discursiva – “not a sentimental pretence but an idea”⁹ – desempenha na dinâmica do exercício da disciplina, do controle, da dominação e da expropriação imperiais. Assim, a “tradução” da literatura indiana levada a cabo por missionários, administradores e eruditos ocidentais constituía então uma prática cujo objectivo era o de preservar a hegemonia e exercer o poder sobre a cultura nativa. Mas se a literatura europeia é adequada aos indianos, a democracia de modo algum o é, pois, na verdade, os indianos, tal como todos os asiáticos, “are used to despotism, and do not take well to English style ‘liberty’” (Robinson 1997: 79). O autotelismo do argumento parece sobejamente óbvio. Recorde-se, de igual modo, que, no contexto da sociedade portuguesa, a tradução da obra de Charles Boxer, *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825* (1963) foi proibida pelo Estado Novo, no início dos anos sessenta do século XX, precisamente por desafiar a justificação histórica – “the ideological foundations”, “the idea” – que racionalizava, e

⁹A tentativa, por parte de Charles Marlow, no sentido de devolver Kurtz à civilização pode ser vista como um esforço com vista a reforçar ou garantir a estabilidade de tais ficções de tradução como as referidas por Cheyfitz. Kurtz representa um signo híbrido, fluído, instável, um signo que, por isso mesmo, revela a dimensão e a profundidade da ambivalência que subjaz quer às teorias (metafóricas) de alteridade quer aos esquemas governa-mentais, administrativos e disciplinares.

que aliás exigia, a lógica da colonização portuguesa¹⁰.

Evocada por Douglas Robinson, a escritora indiana propõe ainda repensar a noção de tradução – desconstruindo-a e reinscrevendo o seu potencial enquanto estratégia de resistência – incitando os povos e as culturas pós-coloniais a empregarem a tradução como forma de resistência e transformação: “the persistent force of colonial discourse”, diz Niranjana, “is one we may understand better, and thereby learn to subvert, I argue, by considering translation”. Na verdade, Niranjana propõe uma espécie de retradução transformativa que, de certo modo, celebra a hibridez e a heterogeneidade pós-colonial, sendo a sua proposta traduzir a própria tradução (“to translate translation”). A escritora indiana nota ainda que *translatio* (latim) e *metapherein* (grego) sugerem, simultaneamente, movimento, disrupção e deslocamento (Robinson 1997: 6, 8).

A questão, no entanto, é que, baseando-se em Walter Benjamin (1892-1940), Niranjana preconiza uma (re)tradução literal e, alerta Robinson, é difícil imaginar de que forma é que semelhante estratégia benjaminiana – uma vez que se abstém da comunicação, em favor da reprodução da sintaxe do original – pode levar à descolonização: “it is difficult”, aponta Robinson, “to imagine how ‘holding back from communicating’ could ever have widespread effects on a culture, because communication is essential to the ‘spreading’ of an effect” (1997: 93).

Na senda de muitos outros autores e teóricos pós-coloniais, Niranjana reconhece que semelhante trabalho teria de ser uma obra híbrida, interdependente, pós-nacionalista e, em certa medida, ambivalente. E não poderia ser de outro modo, pois, como advertiu Frantz Fanon (1925-1961) e reiterariam Edward Said e Homi K. Bhabha em muitas ocasiões, não há como voltar à inocência original de uma cultura antiga, ou a uma suposta pureza indígena livre do impacto do império e da colonização (Said, *Culture* 262). Na sua última obra, *The Wretched of the Earth* (2005), Fanon adverte que a comunicação e a transformação constituem o único caminho para a emergência e formação não só de uma consciência social livre, mas também de um humanismo transnacional, até porque, como já tinha escrito em *Black Skin, White Masks* (1967), uma atitude de ruptura nunca salvou ninguém (1967: 14, 28-9).

¹⁰ V. Gabriela Gândara Terenas. “Forbidden Images of Portuguese Colonialism: a Translation of a Book by C.R. Boxer.” *Translation and Censorship in Different Times and Landscapes*. Ed. Teresa Seruya e Maria Lin Moniz Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 30-46.

Vicente Rafael, por seu turno, em *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule* (1993), não só partilha a orientação pós-nativista e híbrida que tem caracterizado a pós-modernidade, como também se demarca do literalismo benjaminiano proposto por Niranjana. Rafael, na sua análise da relação entre a tradução e a conversão dos tagalogues pelos colonizadores espanhóis, mostra como, apesar da marcada assimetria de poder que prevalecia no encontro entre os colonizadores e os colonizados, a tradução errónea (“‘mistranslations’ that playfully complicate and reframe communication”) por parte dos filipinos, constituía uma estratégia tanto de acomodação e comunicação, como de resistência ao poder colonial, porquanto os filipinos tinham consciência de que a sobrevivência, tanto individual como colectiva, dependia da comunicação com os colonizadores, uma comunicação ditada pelos termos (mais poderosos) dos colonizadores, é certo, porém “with a Tagalog twist that always baffled the Spaniards” (Robinson 1997: 94).

Deste modo, pode notar-se que do projecto de re-tradução emergente em Rafael ressaltam não só a agência da subjectividade indígena, mas também a própria possibilidade de resistência através da negociação, do compromisso, da hibridização e da apropriação discursiva, tudo por meio de traduções deliberadamente erróneas (Rafael 1993: xi; e Robinson 1997: 94-5). Se os projectos de Niranjana e Rafael revelam o carácter estratégico e foucaultiano das empresas verbais e culturais, a diferença entre os dois reside, segundo Robinson, no seguinte:

Where Niranjana looks forward to a future project of radical retranslation, and thus has some difficulty imagining the exact contours of such a project, Rafael sees it as already in place, arising out of the colonial encounter – how did the Tagalogs make sense of the Spanish colonizers? – and thus as offering a whole range of ready-made strategies for decolonization (1997: 94).

Ora, se por um lado, na óptica de Susan Bassnett, a posição de teóricos pós-coloniais como Cheyfitz e Niranjana, por conferirem excessiva ênfase ao impacte da desigualdade de poder nas relações culturais, constitui uma posição extrema (afinal de contas, diz Bassnett, os Estudos de Tradução de hoje mostram que na verdade há muita actividade tradutória a decorrer entre as próprias e variadas línguas indianas), por outro lado, Robinson defende que a postura negativa de Cheyfitz em relação à tradução – na medida em que a demoniza enquanto prática censurável de violência colonial – deriva

de um preconceito nativista e da consequente tendência para idealizar as sociedades pré-coloniais (Kuhiwczak e Littau 2007: 20-1; e Robinson 1997: 21).

No entanto, do nosso ponto de vista, a actividade tradutória – à semelhança do que sucede com qualquer tipo de prática verbal/cultural – não deve ser indiscriminadamente generalizada como império, nem tão-pouco como algo a reprimir ou suprimir. Muito pelo contrário, a tradução deve ser estudada de acordo com o tempo, o espaço, os interesses e a configuração de poder(es), ou seja, as condições circunstanciais ou mundanas que enquadram esta actividade. A cultura e, por conseguinte, também a tradução, são veículos tanto de dominação e opressão como de resistência e emancipação. A tradução, como se fosse “the river between”¹¹, serve, a um tempo, para separar e unir, para alienar e acomodar.

Seja como for, estudar o imperialismo sem estudar a cultura ou a “ideia” que lhe está subjacente, nutrindo-o, sustentando-o ou racionalizando-o, é perder de vista toda a dinâmica, a força e o vigor que enformam a lógica do império. Afinal, como observaram variadas figuras ao longo da história, o império é, no fundo, uma empresa de natureza tradutória. Nenhum império, diz Said, seria tão ingénuo ao ponto de começar da estaca zero; muito pelo contrário, os impérios recorrem sistematicamente a empréstimos, transferências, apropriações e expropriações não só do saber, da cultura e da tecnologia, mas também dos próprios povos, das suas histórias, das suas identidades e dos seus territórios: “for the [very] enterprise of empire depends upon the idea of having an empire, as Conrad so powerfully seems to have realized, and all kinds of preparations are made for it within the culture” (Said, *Culture* 10).

Além do mais, a opressão imperial/colonial exercida através da cultura e, em particular, da tradução é efectuada, conservada e consolidada pelo esforço e pela colaboração de ambas as partes, tanto o colonizador como o coloniza[n]do. Neste processo, como sugeriu Rafael, a acção e a subjectividade dos indígenas devem ser sempre reconhecidas e devidamente responsabilizadas, principalmente no que diz respeito à actuação da classe educada (a elite culta), que, como alertou Fanon, funciona muitas vezes como intérprete, mediadora e veículo de exercício do poder e da autoridade imperial (Fanon, *Black Skin* 18-19).

Note-se que algumas das críticas tecidas a *Orientalism* se prendem justamente

¹¹ A expressão “the river between” dá o título a uma obra de Ngugi Wa Thiongo (Afzal-Khan e Seshadri-Crooks 2000: 119-125).

com o facto de Edward Said, na sua denúncia e censura do Orientalismo, não ter dado conta do papel desempenhado pelo nativo no processo de apropriação, subjectificação e colonização do Oriente, um papel que a classe dominante e um grande número de intelectuais exercem hoje com cada vez mais afinco nas ex-colónias, num fenómeno a que amiúde se chama neo-colonialismo (Robinson 1997: 24; e Bond e Gilliam 1997: 126).

Se é verdade que nos nossos tempos o inglês é considerado a língua do poder, da cultura e do conhecimento – “a língua franca”, “the international language” (Robinson 1997: 35-6) – de que é que estarão à espera os intelectuais-tradutores indígenas pós-coloniais? Fanon refere que o conhecimento de uma língua constitui uma impressionante fonte de poder, na medida em que dominar uma língua significa possuir o universo contido e exprimido por essa língua. Falar, diz ainda Fanon, significa sobretudo assumir uma cultura e sustentar o peso de uma civilização (*Black Skin* 17-8). A língua constitui então uma situação de crise/oportunidade ou, melhor, uma ocasião de “emergência” – termo que funde tanto a noção de *emergency* quanto a de *emergence*, na acepção que Bhabha lhes confere (Robinson 1997: 91). Especialmente quando utilizada em situações libertas de qualquer tipo de subordinação política, a língua afigura-se-nos, todavia, muito mais uma oportunidade de emergência (*emergence*) do que uma crise (*emergency*). A este propósito, Said afirmou que o autor de *Midnight Children* (1981), Salman Rushdie, podia não só escrever numa língua mundial como o inglês, mas também manipular os instrumentos desta mesma língua contra as fontes de autoridade e consolidação que a enformavam (*Power* 65).

No âmbito desta relação profícua entre os Estudos Pós-coloniais e os Estudos de Tradução, deve também referir-se que, para Maria Tymoczko, a tradução literária inter-linguística fornece um caso análogo à escrita pós-colonial, pois, não obstante as óbvias diferenças entre as duas formas de escrita intercultural, durante o acto da criação literária – num processo muito semelhante ao que o tradutor inter-linguístico executa – a cultura de um escritor pós-colonial funciona como um metatexto que é reescrito a cada (re)interpretação (Bassnett e Trivedi 1999: 20-21). Esta perspectiva recorda-nos a proposta de teóricos dos Estudos de Tradução Pós-coloniais como Niranjana e Rafael, que advogam a re-tradução enquanto estratégia de re-escrita do metatexto da identidade e instrumento de resistência aos efeitos (pós-coloniais) do império.

Os Estudos Pós-coloniais têm sido criticados por vários intelectuais – como Arif Dirlik ou Aijaz Ahmad – pela sua cumplicidade com estratégias de opressão e

dominação neo-coloniais e pela sua incapacidade de criticar, desafiar ou contestar determinados paradigmas de pensamento, metodologias teóricas ou ortodoxias recebidas. Aliás, se Spivak tem rejeitado o rótulo “pós-colonial” nas suas obras teóricas mais recentes, alegando que a teoria pós-colonial, ao focalizar em demasia as formas passadas de dominação, se torna inadequada aos desafios económicos e institucionais que caracterizam a pós-colonialidade e a globalização (Morton, *Critique* 2, 140-2), Said, por sua vez, não obstante a sua proeminente posição na genealogia dos Estudos Pós-coloniais, tendeu a demarcar-se desta disciplina, identificando-se cada vez mais com o que ele designava de “crítica secular” (*worldly/secular criticism*), não só porque este tipo de crítica seria mais resistente à cooptação, mas também devido à sua congénita aversão a disciplinas e sistemas de pensamento. Em *Culture and Imperialism*, Said afirma que “students of post-colonial politics have not, I think, looked enough at the ideas that minimize orthodoxy and authoritarian or patriarchal thought, that take a severe view of the coercive nature of identity politics” (264).

Por outro lado, se em 1993 Bassnett chegou, como vimos, a anunciar a morte da disciplina de Literatura Comparada e a propor que esta fosse relegada para um estatuto subsidiário face aos então emergentes Estudos de Tradução, o facto é que em 2006 admite que a sua proposição constituía, essencialmente, uma deliberada provocação: “Today, looking back at that proposition, it appears fundamentally flawed: translation studies has not developed very far at all over three decades and comparison remains at the heart of much translation studies scholarship” (“Reflections” 6).

Se tivéssemos de resumir o percurso disciplinar e intelectual dos Estudos de Tradução até ao momento, diríamos que o que caracteriza esse percurso é um movimento, com muitas viragens, em direcção à tomada de consciência da importância e da centralidade da cultura – cultura no seu sentido mais lato, tal como a conceberam Matthew Arnold (1822-188) e Edward Said, por exemplo – na dinâmica da produção, transferência, elaboração e exportação de capitais verbais e culturais. Mas tudo parece indicar que a disciplina ainda tem muito caminho a percorrer na sua missão de explorar, analisar e teorizar o papel não só desempenhado pela actividade tradutória no processo de emergência literário-cultural – “the interesting problem of emergence” (Said, *WTC* 155) –, mas também o que tanto a prática como a teorização da tradução desempenham na elaboração da relação entre a cultura e a sociedade/Estado. E nessa missão, acreditamos nós, Said e a sua obra poderão eventualmente constituir uma significativa mais-valia.

Ainda que não tenha feito referências explícitas e sistemáticas à actividade tradutória propriamente dita, a forma como estudou e teorizou a prática da crítica literária e cultural, e a própria noção de cultura, pode ser bastante útil para os Estudos de Tradução. A teoria itinerante, por exemplo, surge como uma proposta assaz atractiva, na medida em que, quando invertida (isto é, em vez de perscrutar para onde é que viajou uma teoria ou ideia, a missão seria então saber de onde e como é que viajou uma teoria ou ideia) pode servir de instrumento arqueológico de investigação das raízes, dos traços e das transformações das teorias e das ideias, portanto, de todo o tipo de capitais verbais, culturais e intelectuais. Tratar-se-ia, claro está, de uma investigação de cunho a um tempo arqueológico e circunstancial.

Assim, no seu ensaio “Travelling Theory”, para além da recorrente questão sobre se um texto ganha ou perde com a tradução/translação/viagem, Said ressalta também a necessidade de adoptar – “at the outset” – uma abordagem histórica, observando que a viagem¹² de teorias e ideias nunca acontece de forma livre (*unimpeded*), pois, muito pelo contrário, “it necessarily involves processes of representation and institutionalization different from those at the point of origin. This complicates any account of the transplantation, transference, circulation, and commerce of theories and ideas” (*WTC* 226). É exemplo disso o modo como o discurso orientalista viajou para o Japão, com a nação nipónica a aplicá-lo não só a si mesma, mas também a vizinhos como a China, que, por sua vez, iria impor (e ainda impõe) “their unconcealed Orientalist discourse” a minorias étnicas como os uígures ou os tibetanos (Ghazoul 2007: 245-9). Assim, o veículo que o Japão encontrou para assimilar o pensamento ocidental, que orientaria a fundação das suas próprias colónias, foi a tradução, escolhendo, para isso, *Modern Egypt* (1908) de Lord Cromer (1841-1917), porque, como se escreveu no prefácio da tradução japonesa da obra, “Sir Cromer’s management of Egypt is very helpful to our nation’s protectoral rule of Korea” (Ghazoul 2007: 245).

Em 1973, Talal Asad, considerado um dos pioneiros da teoria de tradução pós-colonial (Robinson 1997: 5), reuniu um conjunto de ensaios, intitulado *Anthropology and the Colonial Encounter*, onde expôs a cumplicidade imperial/colonial da disciplina da antropologia, que, na perspectiva de Said, de entre todas as ciências sociais

¹² Entenda-se a tradução/movimento/circulação – *metaphorein, carry over/across* – de capitais verbais, intelectuais, culturais (Bassnett e Bush 2008: 208-9). Como exemplos, Said refere o caso da importação de ideias orientais sobre a transcendência para a Europa, no início do século XIX; e a tradução de certos conceitos europeus sobre a sociedade para sociedades orientais tradicionais, durante o século XIX (*WTC* 226).

modernas, era “the one historically most closely tied to colonialism” (*Culture* 184). Todavia, especialmente em *Orientalism*, Said focaria a sua atenção no estudo e na análise da relação entre as dimensões cultural e política da produção verbal/cultural/intelectual, de um modo geral, mas, mais concretamente, na relação entre representação/discurso e dominação/poder, identificando no centro da dinâmica cultural ocidental uma teoria de textualidade que apresentava tendências claramente imperialistas. A sua metodologia, animada por toda uma série de princípios e conceitos, teria uma influência formativa crucial no âmbito da vida literária, crítica, teórica e cultural, ao longo das últimas três décadas. Antes de analisarmos a operacionalidade de três dos seus principais conceitos – “princípio”, “mundanidade” e “contraponto” –, vejamos o grau desta influência, explorando, no capítulo seguinte, a dimensão e os vectores constitutivos do contributo de Said.

2. O Contributo de Edward Said

Figura incontornável da pós-colonialidade, porta-voz eloquente da causa nacionalista palestina, “one of the most respected academic scholars in the field of literary criticism and cultural studies” (Ghazoul 2007: 7), Edward Said foi uma figura que marcou de modo indelével o universo crítico-literário do último quartel do século passado. A força e o vigor do seu pensamento continuam a influenciar os novos rumos da pós-modernidade, estendendo-se a áreas tão diversas como a Filosofia, a Antropologia, a Sociologia, a Teoria Política, a Crítica Literária e, naturalmente, os Estudos de Tradução. É reconhecido pela maioria dos críticos como um dos fundadores – se não “o fundador” – dos Estudos Pós-coloniais, área disciplinar cujas teorias, como referimos atrás, viriam justamente a influenciar as orientações metodológicas e o consequente desenvolvimento dos Estudos de Tradução. De uma forma esquemática, diríamos que a importância e o contributo de Said se centram em três aspectos fulcrais e intimamente relacionados entre si, condensados na frase, já citada no capítulo anterior, “all peoples make history”. Se todos os povos fazem história, não é a história que faz os homens, nem tão-pouco é a história uma prerrogativa exclusiva da “Natopolitânia”.

Mas o seu humanismo, em primeiro lugar. “A man of more than one world” e constantemente “out of place” (Kennedy 2000: 4), Said é um dos intelectuais que mais contribuíram para a promoção da paz ideológica e cultural no mundo, mas particularmente entre o Oriente e o Ocidente. É exemplo disto a sua posição face ao conflito israelo-palestiniano, posição cujo fruto simbólico é a orquestra West-Eastern Divan, fundada em colaboração com o maestro e amigo Daniel Barenboim¹³. Tal como o é a sua posição no respeitante à problemática questão da origem/originalidade), defendendo a hibridez e a interdependência como princípio que enforma a dinâmica de todas e quaisquer culturas. São precisamente esta hibridez e interdependência, exploradas, aliás, por Homi Bhabha com vincada ênfase em *The Location of Culture* (1994), que sustentam e animam a operabilidade do conceito de “contraponto”. Uma leitura contrapontística, por sua vez, permite-lhe criticar e desconstruir não só a cumplicidade do humanismo e da própria cultura metropolitana ocidental com a causa

¹³ Said e Barenboim são co-autores da obra *Parallels and Paradoxes* (2002), em que a música, a literatura e a sociedade são discutidas num concerto contrapontístico cujo resultado produz, alternadamente, paralelos e paradoxos. O quinto capítulo, por exemplo, constitui um verdadeiro hino à teoria de interpretação.

imperial, mas também noções essencialistas e não seculares como o nativismo, o nacionalismo (não estratégico), a pureza da identidade, a autoridade sacro-paternal ou, ainda, a política de identidade e a retórica de culpabilização. Na sua palestra “On Education”, proferida em 1999, Said afirma que “there isn’t a single source for anything: all peoples share in the making of history, all peoples make history” (Ghazoul 2007: 28). E, mais tarde, em *Humanism and Democratic Criticism*, acrescentaria o seguinte: “Even in the hotly contested worlds of politics and religion, cultures are intertwined and can only be disentangled from each other by being mutilated” (2004: 52).

De índole activo, dinâmico e interventivo, o humanismo saidiano constitui um conceito de importância central não só para perceber o seu estilo e a sua postura intelectual, mas também para apreciar o vigor radical da sua metodologia crítico-filosófica como um todo. Nesta medida, podemos afirmar que o humanismo de Said constitui uma dimensão crucial da sua vida e obra, enquanto crítico e intelectual activista. Curiosamente, no prólogo a *Humanism and Democratic Criticism*, Akeel Bilgrami sugere que o humanismo será provavelmente o único “ismo” que Said perseguiu durante toda a sua vida e carreira (Said, *Humanism* ix). No presente trabalho, como se verá mais adiante¹⁴, entendemos o conceito de contraponto como o princípio que enforma o *welt*-humanismo saidiano, o qual, por sua vez, propomos como base crítica e secular para uma ética humanística de tradução (global) ou interpretação filológica em geral.

Um segundo aspecto crucial da obra e do pensamento saidianos tem que ver, como sublinharam Bill Ashcroft e Pal Ahluwalia, autores de *Edward Said* (2001), com a relevância que confere à noção de “mundanidade” (*worldliness*), isto é, as circunstâncias históricas, sociais e políticas em que se inserem tanto o texto como o próprio produtor artístico-cultural. Aliás, pode notar-se em Said uma tendência, quase precoce, para ler, ver e conceber as coisas “no contexto da cultura”, mas uma cultura – e este aspecto é de extrema importância – enquadrada na sua relação com realidades mais amplas e mundanas como a sociedade, a política ou o poder. Ashcroft e Ahluwalia consideram que esta tendência colocou Said, durante algum tempo, “outside the mainstream of contemporary theory, but has been soundly vindicated as the political and cultural functions of literary writing have been re-confirmed” (1999:1). Deste

¹⁴ *Infra* Parte II, capítulo 3, pp.79-93 do presente estudo.

modo, pode dizer-se que, apesar de a obra de Said se situar no – e fazer parte do – *momentum* que é o fenómeno da viragem cultural, o facto é que ele sempre procurou – e, com certo grau de sucesso, conseguiu – resistir à “febre cultural” que assolava as ciências e as humanidades, de Pequim a Nova Iorque.

Na senda de Ibn Khaldun (1332-1406) e Giambattista Vico, Said procurou demonstrar de forma sistemática que um texto, à semelhança da própria História (entenda-se, o mundo sócio-histórico, ou, como disse Vico, “o mundo das nações”, concebido por oposição ao mundo sagrado), é feito e e-laborado por homens e mulheres, que, por sua vez, pertencem a uma determinada realidade sócio-política fortemente impactuante tanto sobre o surgimento como no próprio destino e significado de uma determinada obra. Aqui reside o fulcro da filosofia crítico-interpretativa saidiana, pois encontra-se-lhe subjacente uma perspectiva mundana, pós-colonial, que implica uma contestação estrutural à noção de origem ou sacralidade da História, ao mesmo tempo que afirma a possibilidade de agência, mudança e transformação social, histórica e cultural:

Perhaps the most significant aspect of Edward Said’s cultural analysis is that while post-structuralism dominated the Western intellectual scene, he clung to a determined and unfashionable view of the ways in which the text is located materially in the world. For Said, post-structuralists virtually reject the world and allow no sense of the material worldliness of people who write texts and read them, cutting off the possibility of political action in their theory (Ashcroft e Ahluwalia 1999:1).

O conceito de mundanidade, bem como a importância de uma ética humanística na interpretação crítica e cultural, são aspectos que merecerão um desenvolvimento mais pormenorizado ao longo dos capítulos que constituem a Parte II do presente estudo. Neste momento, urge sublinhar que, se a possibilidade de acção sócio-política e histórico-cultural é problemática para os pós-estruturalistas, em Said a agência do crítico-intérprete-intelectual adquire uma relevância central, na medida em que, para o autor de *Representations of the Intellectual* (1996), o escritor-intelectual secular tem a responsabilidade ética, moral, humanística e cultural de imaginar, conceber e fornecer leituras e interpretações alternativas, que não só critiquem e desafiem os clichés e as ideias pré-concebidas, mas também proponham e fomentem a liberdade de pensamento, a coexistência não coerciva e o conhecimento não dominativo.

Trata-se, portanto, do terceiro, mas não menos importante, aspecto do contributo

de Said: o modo como concebeu a função do intelectual-escritor na sociedade, papel que ele próprio materializou e representou de modo pleno. Conciliando, de forma magistral, a intelectualidade secular com o activismo político, Edward Said fez questão de “falar a verdade ao poder”, mostrando-se constante e implacavelmente inconformista em relação às classes dominantes e aos sistemas hegemónicos, tal como Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin referem:

Anti-dynastic, rigorous, erudite, polemical and always driven by a quest for secular justice, Said’s contribution is the clear vision and moral energy to turn catastrophe into ethical challenge and scholarship into intellectual obligation. This means, of course, that he is often on the wrong side of power, challenging the status quo and our critical conscience in a world divided by conflict and driven by arrogant oppression (2000: xxi-xxii).

Esta postura foi epitomada não só pelo modo como defendeu uma causa tão “impopular” quanto a do nacionalismo palestino (Bayoumi e Rubin 2000: xxxi), mas também pelo vigor intelectual e dignidade moral que revelou, dignos dos princípios da crítica secular que expõe, mais tarde, em *Representations of the Intellectual and Humanism and Democratic Criticism*. Paul Bové, crítico literário e editor de *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* (2000), na introdução à obra, sintetizou as qualidades de Said enquanto crítico e intelectual, afirmando que as obras de Said incorporam três valores essenciais à responsabilidade do intelectual: “breadth and depth of knowledge, historical and scholarly rigor, and a profound basis in political morality of a kind that alone makes civilization possible” (2000: 1).

Nascido em 1935, escritor prolífico e erudito polímato, Said, na sequência da partição da Palestina em 1947, partiria com a família para o Cairo, onde viveria a maior parte da sua infância, até ser enviado para os Estados Unidos por não se adaptar ao sistema educacional britânico, que – dando azo à lógica da “Minute on Indian Education” de Thomas Macaulay – então reinava no Cairo, sendo, em 1951, efectivamente expulso de Victoria College, “for being a troublemaker”. Por isso, Said conheceu muito cedo a alienação psico-linguística e etno-racial característica da classe culta nas colónias, vendo a sua língua nativa banida das escolas – “English is the language of the school; students caught speaking any other language will be punished” – e conhecendo muito mais sobre a história e a geografia britânica do que o próprio mundo árabe a que pertencia: “but although taught to believe and think like an English schoolboy, I was also trained to understand that I was an alien, a Non-European Other,

educated by my betters to know my station and not to aspire to being British” (Said, *Reflections* 558).

A parte pior deste processo de interpelação, uma circunstância que o tempo exacerbaria ainda mais, observa Said, foi a relação polémica (“the warring relationship”) entre o inglês e o árabe¹⁵. De facto, esta relação, que se manteve controversa até nos nossos dias, foi, de certo modo, revisitada por Said no ensaio “Embargoed Literature”¹⁶, onde analisa justamente o embargo decretado à literatura árabe através da tradução.

Professor de Inglês e de Literatura Comparada na Universidade de Columbia, desde 1963 até à data da sua morte, ocorrida em 2003, após mais de uma década de luta contínua contra uma leucemia incurável, Said teria porventura conhecido o momento crucial da sua vida e obra no dealbar da guerra israelo-árabe, em 1967, após o que os Estados Unidos passaram a encarar os muçulmanos em geral e os árabes em particular com grande hostilidade. Deste modo, subitamente, encontrar-se-ia num ambiente diferente e hostil – “hostile to Arabs, Arab ideas and Arab nations” –, uma nova conjuntura político-identitária que o obrigaria a repensar e a reconstruir (ou talvez desconstruir) todo o “metatexto” da (sua) identidade: “the 1967 war and its reception in America confronted Said with the paradox of his own position; he could no longer maintain two identities, and the experience began to be reflected everywhere in his works” (Ahluwalia e Ashcroft 2001: 3). Pelo menos, Said já não podia mantê-las separadas, razão por que começou a sentir que tinha de encontrar uma forma de conciliar as duas identidades, a de palestino árabe com a de ocidental norte-americano.

É nestas circunstâncias – “a shattering experience”, “a watershed in my life” – que surgiria então a ideia, aliás, a necessidade, de reflectir sobre a importância da concepção e elaboração de um “princípio” (*beginning*, ou “ponto de partida”) para qualquer empresa de produção de significado, seja verbal, cultural, histórico ou identitário. “The main point”, afirma Said, “was that certain periods, and this was clearly one of them, required a redefinition of one’s own situation. And that in order to project where one was to go, one needed a sense of beginnings as starting points”

¹⁵ Ao chegar aos Estados Unidos, tentando falar árabe com um professor de origem egípcia que lhe tinha sido recomendado, este respondeu: “No, brother, no Arabic here. I left all that behind when I came to America” (*Reflections* 558).

¹⁶ Este ensaio será objecto de análise no capítulo 2 da Parte II do presente trabalho.

(*Power* 164).

Esta necessidade, a um tempo existencial e política, levaria à escrita de *Beginnings: Intention and Method*, obra relativamente ignorada pela maioria dos críticos que procurava aplicar estas noções às esferas da literatura, da crítica e da cultura em geral, reavaliando o papel que a escrita e a linguagem desempenham na construção, manipulação, disseminação e obliteração de imagens, vozes, presenças, textos ou sujeitos. Por outras palavras, a obra procurava analisar o papel que a linguagem (isto é, a escrita, a textualidade) desempenhava no processo de traduzir a realidade em expressão e, inversamente, a expressão em realidade. O mesmo objectivo encontra-se no ensaio “The Arab Portrayed” (1968) e na obra *Covering Islam* (1981). No fundo, *Beginnings* representava, tal como Said explica numa entrevista, “a project of reaction to a crisis that caused me to rethink what I was doing, and try to make more connections in my life between things that had been either suppressed, or denied, or hidden” (Bayoumi e Rubin 2000: 423).

Mas antes, na lista das suas primeiras e principais produções académicas, conta-se a publicação, em 1966, de *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, “a fastidious, methodical investigation of the interplay between Conrad’s fiction and his correspondence” (Bayoumi e Rubin 2000: xxi), que viria entretanto a tornar-se um texto de referência no âmbito dos estudos sobre Conrad. Porém, o que o elevaria ao estatuto de celebridade internacional seria a publicação, em 1978, de *Orientalism*, obra na qual explora a(s) política(s) da representação cultural, expondo a tese de que à empresa orientalista, de conhecer os orientais, subjazia um forte desejo de exercer poder e controlo político sobre o Oriente. Com o advento desta obra no palco crítico-intelectual, Said viria a revolucionar o modo como era concebida a dinâmica da representação do “Outro”, a análise e a narração da experiência sócio-histórica, ou o impacte da realidade político-material na relação entre culturas, civilizações e blocos históricos. A este propósito, os editores *The Edward Said Reader*, Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin, escreveram o seguinte:

At a time when most American literary scholarship was engaged in highly specialized, esoteric textual practices to discover ‘universal truths,’ *Orientalism* forced academics of all kinds to reevaluate the political nature and consequences of their work in the ensuing storm (2000: xiii).

Aos ex-coloniza(n)dos e grupos sob opressão, *Orientalism* forneceu um

instrumento metodológico com o qual podiam desafiar “a tendência crônica” do Ocidente para negar, suprimir e distorcer as suas culturas, histórias e identidades: “in the academy, this challenge has come to be known as postcolonial studies” (Bayoumi e Rubin 2000: 67). Deste modo, a par de obras como *Decolonizing the Mind* (1986) de Ngũgĩ Wa Thiong’o ou *The Empire Writes Back* (1989) de Bill Aschcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, e do contributo teórico-crítico de figuras como Homi K. Bhabha, Henry Louis Gates, Stuart Hall ou Gayatri Spivak, *Orientalism* é considerado uma das obras pioneiras da área disciplinar dos Estudos Pós-coloniais. Embora tenha exercido uma enorme e reconhecida influência nos eruditos pós-coloniais, como Spivak e Bhabha, foi no âmbito da Análise do Discurso Colonial que Said deixou, porventura, a sua marca mais profunda, não só com *Orientalism*, mas também com obras como *The Question of Palestine* (1979), *Covering Islam* e *Culture and Imperialism*, nas quais analisou a relação entre a cultura e o poder, dando particular realce à dimensão político-ideológica que enforma a produção cultural e a representação discursiva. A sua trilogia – *Orientalism*, *The Question of Palestine* (obra em que retrata a condição palestina) e *Covering Islam* (onde analisa a representação, ou melhor, a “cobertura” do Islão pela comunicação social) – é uma tentativa de expor e desconstruir o poder das imagens e das representações do Islão.

Em *Culture and Imperialism*, Said analisa o papel da cultura na dinâmica do império e vice-versa. Na sua óptica, a cultura prepara, mantém e consolida o império, ou seja, é na cultura e através da cultura que é produzida, sustentada e disseminada a noção metropolitana de *mission civilatrice*: a noção, a ideia, de que povos perdidos na barbárie do coração das trevas têm que – de resto requerem – ser dominados e governados pelo centro imperial. Porém, a cultura permite também combater e derrubar o império.

Ausente em *Orientalism*, este tema, a resistência ao império, constitui um elemento contrapontístico fundamental na estrutura de *Culture and Imperialism*, onde, aliás, Said – baseando-se nas técnicas contrapontísticas do pianista canadiano Glenn Gould (1932-1982), “whose technical and intellectual majesty recalled Said’s interest in Vico and Auerbach’s philological method” (Bayoumi e Rubin 2000: xxix) – emprega o próprio conceito de “contraponto” enquanto instrumento de crítica literária e cultural, defendendo que a produção verbal deve ser lida e analisada em contraponto com as circunstâncias materiais que a contextualizam e que (em parte) lhe dão significado:

By contrapuntal criticism Said meant that European culture needs to be read in

relation to its geographic and spatial relations to empire as well as in counterpoint to the works the colonized themselves produced in response to colonial domination” (Bayoumi e Rubin 2000: xix).

Contraponto é o conceito que permite a Said capitalizar o seu estatuto de homem traduzido e alma itinerante – a sua condição de exílio, portanto – transformando-o num instrumento estratégico de crítica, humanismo e filosofia, tal como Bayoumi e Rubin reconhecem: “The pain of exile has been a founding philosophy to all his work” (2000: xii). Porém, a instabilidade e desorientação provocadas pelo exílio de modo algum detiveram Said, pois por volta de 1995 já era uma figura crítica e literária com uma reputação a nível internacional, detentor de uma erudição humanística *à la* Sartre e um reconhecido e eloquente defensor da justiça e da liberdade. *Orientalism*, resultado de uma explosiva combinação de Michel Foucault, Antonio Gramsci (1891-1937) e Frantz Fanon, fora traduzido para cerca de uma dúzia de línguas, com forte impacte crítico e disciplinar em todos os territórios para onde a obra viajara. A mundanidade, a materialidade subjacente à (re)produção verbal/cultural e à representação discursiva, já não podia ser ignorada. Em 1999, Said assumiria a presidência da Modern Language Association (MLA), completando, de certo modo, o itinerário de uma “viagem adentro” (*voyage-in*) que, em muitos aspectos, constitui um verdadeiro *beginning* no panorama cultural e intelectual da nossa contemporaneidade. “His critical interventions”, apontam Bayoumi e Rubin, “have forced Western culture not only to confront its views of the non-European world but also to seriously assess its own ideas of itself” (2000: xxxiii).

Ora, não obstante a dimensão e a profundidade deste contributo, o facto é que a metodologia crítica saidiana tem sido largamente desvalorizada e muito pouco explorada no âmbito dos Estudos de Tradução, quer por tradutores, quer por teóricos e investigadores, o que, aliás, reforça a pertinência do trabalho que aqui pretendemos desenvolver. Note-se que no contexto mais específico do sistema cultural português, à excepção do contributo de Manuela Ribeiro Sanches, verifica-se uma idêntica e sistemática falta de atenção e empenho crítico para com a quase totalidade da obra de Said.

Assim, tendo em conta a proliferação, a pertinência e a índole eminentemente humanística das obras de Said, com mais de duas dezenas já publicadas, poderia afirmar-se, sem exagero, que as traduções portuguesas de obras como *Orientalism* (em 2003, isto é, vinte e cinco anos após a sua primeira publicação), *Culture and Resistance* (em 2004), *Representations of the Intellectual* (em 2000) e ainda o ensaio

“Reconsiderando a Teoria Itinerante” (em 2005) não são mais do que genuínas excepções¹⁷. Este facto torna-se ainda mais paradoxal quando atendemos à ambivalência cultural resultante da história colonial portuguesa ou à crescente multiplicidade étnica e racial a que se tem vindo a assistir no país, especialmente em Lisboa. Isto para já não falar na questão da identidade e memória dos ditos “retornados” ou, ainda, da cada vez mais fervorosa nostalgia do império que se faz sentir na sociedade, sobretudo à medida que uma crise económica e financeira sem precedentes se alastra aos sectores mais “recônditos” da nação. Sanches vê estas questões – de que maneira pensar a identidade (trans)nacional, quais as estratégias, responsabilidades, respostas e adaptações disciplinares às novas circunstâncias – como “problemas de tradução que qualquer viagem de teorias implica” (*Deslocalizar* 10).

Porém, se são várias as teorias e ideias que viajam no contexto do sistema cultural português, já as teorias e ideias saidianas parecem viajar com pouco sucesso. Este é, em si mesmo, um tema suficientemente interessante para se investigar, podendo vir a constituir um verdadeiro *beginning* (princípio), particularmente se a teoria do Lusotropicalismo¹⁸, por exemplo, for interpretada em contraponto com *Orientalism* e outras obras de Said.

No entanto, tal como mostra a recepção de Said no Japão – país que se viu obrigado a ver-se ao espelho, enquanto vítima e perpetrador, objecto e sujeito –, *beginnings* (princípios) exigem não só a audácia de uma intenção, mas também a coragem de aceitar os riscos inerentes de descoberta e ruptura. É com a dinâmica de um conceito como *beginning*, principalmente em contraste com a noção passiva de “origem”, que começaremos a Parte II desta nossa dissertação, procurando demonstrar

¹⁷ Obras como *Beginnings*; *The Question of Palestine*; *Covering Islam*, *The World, the Text, and the Critic*; *Culture and Imperialism*; *Reflections on Exile* (2000), *Parallels and Paradoxes* (2002); *Power, Politics, and Culture*; *Humanism and Democratic Criticism*, por exemplo, nunca foram traduzidas em Portugal. Algumas delas, como são os casos de *Culture and Imperialism* e *Reflections on Exile*, foram traduzidas no Brasil, respectivamente em 1995 e 2003, mas não circulam nem se encontram disponíveis em Portugal. Curiosamente, Teresa Seruya, na sua “Nota Prévia” à tradução de *Representations of the Intellectual* afirma que, embora Said seja um autor “conhecido em Portugal” “nunca foi traduzido em português” (Said, *Representações*7).

¹⁸ Recorde-se que de acordo com a teoria de Gilberto Freyre (1900-1987), o colonialismo português não só era de uma natureza distinta, mas também mais benigno do que o das demais nações europeias. Isto devia-se, na perspectiva de Freyre, não só à hibridez racial, cultural e identitária que caracterizava Portugal, habitado por povos tão diferentes quanto os romanos, os visigodos ou os mouros, mas também ao facto de estar geograficamente próximo de África. Esta ambivalência, adoptada pelo regime de Salazar, justificaria a presença e a missão civilizacional de Portugal nas colónias, pelo que, perante o desafio ideológico que constituía a tradução para português da obra de Charles Boxer, *Race Relations*, a ira de Freyre tinha uma explicação plausível. Cf. Gabriela Gândara Terenas, *Op.cit.*

até que ponto aquele poderá ser útil para o estudo e a teorização da ideia, cada vez mais fértil, de tradução.

PARTE II

A Metodologia Saidiana em Tradução: Princípio, Mundanidade e Contraponto

1. Princípio (*Beginning*)

Reflexo da posição que Giambattista Vico¹⁹ ocupa na sua obra, Said inicia *Beginnings: Intention and Method* com a máxima viquiana que postula que as doutrinas devem basear o seu princípio precisamente no das matérias sobre as quais incidem: “Doctrines must take their beginning from that of the matters of which they treat” (VII). Uma das principais correntes de influência na obra saidiana, Vico é referido logo “no princípio” deste capítulo porque ocupa um lugar central na genealogia de dois dos principais conceitos teorizados por Said e que serão abordados ao longo deste trabalho: princípio²⁰ (*beginning*) e mundanidade (*worldliness*). A ligação entre ambos é tão forte que, especular-se-ia, um teria inevitavelmente que conduzir ao outro, um teria que implicar o outro, um teria que dar “origem” ao outro, ou melhor, “principiar” o outro. Por outras palavras, se a noção de princípio (*beginning*) inclui – à partida (*at the beginning*) – uma concepção mundanista das coisas, o conceito de mundanidade obriga, por seu turno, à adopção de uma perspectiva secular sobre a dinâmica do empreendimento verbal, cultural e intelectual que é “principiar” (*beginning*), o que implica, portanto, a distinguir entre a noção de *beginnings* e a de *origins*.

Beginnings: Intention and Method é uma obra complexa, repleta de conceitos, questões e reflexões que, a nosso ver, parecem ser assaz pertinentes para quem pretende indentificar pontos de intersecção de interesses e problemáticas entre a esfera dos Estudos Pós-Coloniais e a dos Estudos de Tradução. Todavia, do aparato teórico e metodológico presente nesta obra, destacaremos aqui o conceito de *beginnings*, não só por se tratar de um instrumento metodológico aplicável à análise das teorias e da actividade de tradução, em geral, mas também pela sua importância na genealogia do

¹⁹ Giovanni Battista (Giambattista) Vico, filólogo e filósofo italiano, é autor da obra *Ciência Nova* (1725), sua *magnum opus*, bem como do famoso princípio *verum esse ipsum factum*, ou simplesmente princípio *verum-factum* – “something is true because it is made” ou “the true is the made”; ou ainda, só é verdadeiro porque foi feito ou o verdadeiro é aquilo que foi feito (Vico 2005: xv). Para Vico, em oposição ao cartesianismo, conhecer significa descobrir como é que algo veio a ser o que hoje é, mas enquanto produto da vontade, da acção e da mente humanas. O conceito de *beginnings* – concebido por oposição a *origins* e epitomado pela máxima viquiana, “doctrines must take their beginning from that of the matters of which they treat”, citada em epígrafe em *Beginnings: Intention and Method* (1975) – bem como o conceito de *worldliness* vão buscar inspiração e baseiam-se precisamente na obra de Vico e no princípio acima referidos.

²⁰ Traduzimos o conceito de *beginning* como “princípio” (em vez de início) pelas seguintes razões: “princípio” não só sugere “início”(começo), como também “principal”, para frisar a sua importância. Além do mais, princípio parece reflectir melhor o modo como Said descreve *beginning* em *Orientalism*: “a first step, a point of departure, a beginning principle” (15-6). Apenas pontualmente traduziremos o termo por início ou ponto de partida.

ponto de vista saidiano e da dita “perspectiva pós-colonial”. Ou seja, por várias razões, já em *Beginnings: Intention and Method* pode assistir-se ao nascimento das primeiras raízes de uma metodologia crítica (saidiana) que, por seu turno, viria a constituir um verdadeiro *beginning* no palco crítico-literário, em particular, e no mundo das humanidades, em geral.

Para além dessa radical distinção entre *beginnings* e *origins* (“princípios” e “origens”) – que levanta toda uma série de questões fundamentais sobre a economia da produção verbal, cultural e intelectual, particularmente sobre a noção da sacralidade do que é considerado original(idade) –, considere-se igualmente o modo como Said identifica, no centro da cultura ocidental moderna, a presença de uma teoria de autoridade (*theory of authority*) que se baseia numa relação discursiva entre a textualidade, por um lado, e determinadas configurações ideológicas, por outro, uma relação que – frisa Said – revela uma teleologia de carácter tendencialmente imperialista. Logo aqui, portanto, já se pode verificar um certo – quando não crucial – distanciamento em relação às posições teóricas do pós-estruturalista Michel Foucault, distanciamento esse que viria a fazer “correr rios de tinta” com a publicação de *Orientalism* em 1978.

A questão do que é original(idade) tem preocupado diversas áreas de saber e chamado a atenção das mais variadas figuras críticas. Para Said, constituiu também uma preocupação permanente, desde o início ao fim da sua carreira. Um exemplo paradigmático reside no momento em que, ao discutir o romance árabe, pergunta se os romances não-europeus deviam ser considerados obras originais ou, antes, imitações – “which, minus the euphemism, means colonial copies of ‘the great tradition’” (*Reflections* 40). Nesta discussão, Said não se debruça sobre as implicações que estas terminologias têm, mas salienta que ver a produção literária europeia e a não-europeia de uma tal perspectiva – original *versus* imitação – constitui um gesto que perde de vista a circunstancialidade que enforma a dinâmica da produção de significado, isto é, da produção verbal e cultural, pois, no fundo, essas obras literárias não só imitam a realidade, mas também se imitam umas às outras, e, em boa verdade, a originalidade acaba por ser a arte e a faculdade de rearrumar ou transformar o que já é familiar em novos artefactos, mas de modo criativo e “original” (Said, *Reflections* 42). Ora, tudo isto obriga a ver sob uma luz diferente o papel que a repetição e a noção de princípio ou principiar (*the notion of beginning*) desempenham na emergência, formação e circulação dos actos ditos criativos ou originais. Neste contexto, parece-nos pertinente

colocar a questão: mas, afinal, o que é um “princípio”? O que é “principiar”?

Tratando-se de um conceito concebido por oposição à noção de origens (*origins*), os princípios (*beginnings*) distinguem-se essencialmente por serem de natureza secular, por serem produzidos pela via humana, e este aspecto é de importância capital em Said, por se tratar de um conceito (ou uma realidade) que é, com efeito, constantemente re-analisado e re-elaborado. São empreendimentos de natureza racional e propiciadora que permitem, muitas vezes, o surgimento e a formação de novos princípios, que, por sua vez, são catalisadores. São empresas verbais que geralmente acabam por ter um papel formativo na subsequente emergência dos mais diversos tipos de produções de significação: intelectuais, literárias, verbais ou culturais (Said, *Beginnings* XI, XIII).

Em profundo contraste com a natureza activa e dinâmica dos princípios, encontra-se a passividade intrínseca à noção de “origens”, passividade essa que possui, na óptica de Said, consequências que convém evitar-se. Um dos resultados desta passividade – presente também na noção de original(idade), tão visitada e criticada pela disciplina dos Estudos de Tradução – é o facto de elidir a agência do sujeito histórico, social e cultural, obliterando o papel activo e formativo que a subjectividade, o exercício da imaginação e a própria intenção (*intention*), quer do crítico-intérprete quer do próprio sistema de recepção, desempenham durante o complexo processo de inquirição, interpretação e (re)produção de significado.

A passividade inerente à condição de ser (o povo) eleito (por Deus), afirma Said, interdita (ou pelo menos desencoraja) ao sujeito sócio-histórico, todos e quaisquer actos de “divinação”. Ou seja, a convicção de que, precisamente por ter sido eleito por Deus, um dado sujeito (ou povo) se encontra fora da contingência mundana da história – daí a passividade inerente à noção de origem – nega a esse mesmo sujeito (ou povo) a prerrogativa de inquirição arqueológica à sua cultura, à sua história e à sua própria identidade. Assim, Said afirma que, tão consistentemente quanto possível, emprega a noção secular de “princípio” (*beginning*) com um significado mais activo, ao passo que à noção divina de “origem” (*origin*) atribui uma conotação mais passiva, procurando captar essa diferença com o contraste formulaico da seguinte frase: “‘X is the origin of Y’ while ‘the beginning A leads to B’” (*Beginnings* 6).

A distinção deriva de Vico, mas, como ressalta Akeel Bilgrami, Said confere-lhe contornos próprios, dotando-a de uma instrumentalização estratégica no contexto da obra e da própria vida do autor de *Orientalism*. De acordo com Bilgrami, a

“originalidade” da distinção reside justamente no facto de Said ter alargado a noção viquiana de “divinação” a todos os actos de *beginning* (isto é, a todos os actos de principiar), não só conferindo uma grande ênfase ao contraste entre os dois conceitos – princípio e origem –, mas também à sua aplicação quer à problemática da escrita quer ao impacte que, de uma forma geral, o exercício da imaginação tem no processo de inquirição, produção e e-laboração de significado (Bhabha e Mitchell 2005: 26-35).

A noção de princípio possui um sentido mais activo na medida em que os princípios encetam um processo – estabelecem um precedente – de (re)produção do significado dos textos e dos factos arquivísticos, mas de acordo com um determinado método, por exemplo, um método específico de tradução adoptado por um determinado agente cultural, num dado momento histórico. Porém, o método que o crítico-intérprete adopta não é de uma natureza absoluta, ou seja, não existe separadamente dos conceitos de intenção e de princípio. Muito pelo contrário, encontramos-nos perante três conceitos ou dimensões – *beginning*, *intention* e *method* – que interagem entre si de modo activo e constitutivo, enformando-se uns aos outros, de modo que os actos de princípio são geralmente condicionados, modelados, limitados, restringidos (e, outras vezes, incentivados e encorajados) pela intenção do crítico-intérprete. Por seu turno, as intenções implicam necessariamente a adopção de um método específico de interpretação, investigação, escrita, disseminação, importação ou acumulação de capitais verbais e culturais.

No entanto, Bilgrami sublinha que o factor intenção representa a maneira de Said introduzir a possibilidade de agência (*agency*) por parte do sujeito; não uma espécie de agência concebida como um conjunto de puras invenções e escolhas arbitrárias, mas sim uma agência que existe numa relação interactiva quer com a intenção do sujeito quer com o método de produção verbal (seja a pesquisa, a escrita, a crítica ou a tradução) que esse mesmo sujeito adopte. Daí que Said tenha preferido a expressão “leads to”, “something at once more unobvious and less voluntaristic”, observa Bilgrami, para frisar que um determinado texto (de partida) “conduz a” (e não “dá origem a”) um outro texto, num processo em que a interacção entre a “intenção” e o “método” do agente cultural (seja o crítico-intérprete, ou mesmo o sistema de recepção) detém um papel modificador determinante (Bhabha e Mitchell 2005: 27-28). Nessa interacção, a circunstancialidade do crítico-intérprete, as suas (a)filiações, as condições socio-históricas em que se insere e a sua capacidade de criação e imaginação são factores que desempenham um papel formativo, contribuindo muitas vezes para

produzir o que, sob muitos aspectos, pode considerar-se um “novo” (e diferente) texto ou artefacto, pautado, claro, pela materialidade (*worldliness*) das inúmeras decisões que o crítico-intérprete se vê obrigado a tomar ao longo do complexo processo de produção verbal.

Esta natureza reflexiva, interactiva e constitutiva característica do triângulo conceptual *beginning-intention-method* – “beginnings are constrained by the intention of the agent who writes and imagines; and intentions bring with them a method, a method of enquiry” (Said, *Beginnings* xvii) –, uma natureza que é a um tempo instrospectiva, retrospectiva e circunstancial, constitui uma dimensão filosófico-textual que, em Said, funde o pensar e o agir inerentes a toda a empresa verbal. A importância deste aspecto filosófico da teoria textual saidiana pode ser verificada quando Said afirma, num quase aforismo, que um princípio não só cria o seu método, como já é o seu próprio método, pois implica uma certa intenção: “beginning not only creates but is its own method because it has intention” (*Beginnings* xvii). Mas este género de fusão, levada a cabo através da mediação (da agência) do produtor textual e segundo um determinado método ou maneira de fazer, nunca é articulada de forma completamente arbitrária. Aliás, essa mediação não se processa de forma transparente, invisível ou inocente, tal como nunca é inteiramente repetitiva ou derivativa, ainda que implique um qualquer tipo de retorno e repetição.

Como se pode notar, o conceito de intenção representa o factor que problematiza a filosofia crítico-interpretativa saidiana, mas sem permitir que a centralidade desse conceito resvale nalgum tipo de determinismo, e isto confere à sua filosofia, especialmente ao seu humanismo, aquela identidade peculiar que viria a ser radicalmente instrumentalizada, mais tarde, em *Orientalism*. Bilgrami capta bem a especificidade do conceito de intenção, ou agência, no seio da metodologia saidiana:

It is this philosophical pulling in of the reins on agency even as he insists on it (already displayed in how the subtitle of the book immediately qualifies its title) that underlies and allows his appeal to agency to be unembarrassed by the fact of other sorts of constraining phenomena, phenomena such as filiation, repetition, and so on, which he then exploits with shrewd and rich critical resourcefulness throughout his career (Bhabha e Mitchell 2005: 28).

A importância deste conceito, que não só reconhece a possibilidade da subjectividade do crítico-intérprete como também explora o seu impacte, seria mais

tarde reiterada em *Humanism and Democratic Criticism*, obra onde Said destaca o papel desempenhado por realidades subjectivas, como a imaginação, a simpatia, a recepção e mesmo a resistência, por parte do crítico-intérprete no acto de interpretação e produção filológica.

Se, como sugere o princípio semiótico, a tradução/interpretação/crítica não é um mecanismo que simplesmente transfere e reproduz significado, mas sim uma actividade que cria significação de forma activa, o conceito de princípio complexifica semelhante dinâmica ao postular que esse acto de criação de significado se processa de acordo com um dado fim ou intenção (Kuhiwczak e Littau 2007: 24-44). Esta componente intencional, reflectida pelo método adoptado e ela própria muitas vezes um reflexo desse método, faz com que actividades interpretativas como a tradução e a crítica sejam muito mais do que um mero processo de dissipação ou indeterminação de significação, constituindo-se antes efectivos “actos de principiar” ancorados na – e modulados, inflectidos e complementados pela – circunstancialidade sócio-histórica (*worldliness*) em que se materializam.

Este aspecto não só salienta até que ponto é inevitável a intervenção de um maior ou menor grau de subjectividade histórica – mundanidade – no processo de interpretação, mas também mostra como no caso da tradução, por exemplo, a complexidade de semelhantes processos interpretativos não pode resumir-se à mera questão da (in)exactidão da equivalência $X=Y$. É justamente isto que Anthony Pim destaca no seu ensaio “Philosophy and Translation”, onde frisa a necessidade de reconhecer a intervenção das subjectividades históricas, pois, com efeito, o tradutor “escolhe” verter X como Y (Kuhiwczak e Littau 2007: 24-44). Portanto, de entre todo um vasto conjunto de possibilidades, o tradutor – nunca de maneira totalmente subjectiva ou arbitrária – “escolhe” verter X como Y , o que significa que as suas opções, em si mesmas, já constituem um acto criativo de produção de significado e de diferença: “an act of beginning”.

Referindo-se à tradução saidiana dos textos dos pós-estruturalistas Foucault e Derrida, Gayatri Spivak, no seu ensaio “Thinking about Edward Said: Pages from a Memoir”, nota como as várias traduções “erróneas e impacientes” (*impatient mistranslations*) de Said não se resumem apenas a meras marcas da assinatura do tradutor. De facto, as consequências das escolhas lexicais de Said são muito mais profundas, pois o que o tradutor pretendia e, aliás, conseguiu, não era apenas “traduzir”, mas também e-laborar o texto com que se confrontava. Assim, em relação a Said e às

suas traduções, Spivak observa o seguinte: “this smart man wants these people to mean something and he won’t let them mean what they say” (Bhabha e Mitchell 2005: 156-162). Ao traduzir o termo francês *anéantissement* por *nothingness*, Said pôde reescrever “the ontology of annihilation” como “the onthology of nothingness”, num processo de re-escrita, ou interpretação teleopoiética, com um impacte radical sobre o significado do texto (de partida) foucaultiano. Mas, poderá perguntar-se, em que medida? No caso das traduções feitas por Said, diz Spivak, o efeito foi que, “Foucault’s bold reversal of the process character of ontology (...) could thus be controlled by way of a neat Sartrian displacement, moving the cursor to the second noun on Jean-Paul’s title *Being and Nothingness*” (Bhabha e Mitchell 2005: 157).

Verificamos, assim, que, através do instrumento da tradução, particularmente por via das opções lexicais adoptadas enquanto tradutor, Said consegue não só reformular, mas também controlar e deslocar (deslocamento, como veremos mais adiante, é uma noção importantíssima em Said). Trata-se, na verdade, de questões sobre as quais Said reflecte em “A Note on Translations”, onde explica a sua “política de tradução” (*my policy on translation*) (*Beginnings* xxi). O texto é de particular pertinência nesta conjuntura porque, a nosso ver, para além de outros aspectos, também aí, curiosamente, se encontram presentes, e associados, os vocábulos “escolha” e “controlo”. Dirigindo-se ao leitor, Said, no referido texto, alerta-o para o seguinte:

unless otherwise indicated translations [which I have checked against the original] are my own; bad as some of these may be, I have preferred at least to make do with translations, done amateurishly, that render exactly those notions from the original in a way I can control than to use aberrant versions done by someone else (*Beginnings* xxi).

Ora, semelhantes recursos e estratégias textuais (Foucault chamá-los-ia de tecnologias de poder) são o que de mais comum há na economia da crítica e da interpretação verbal e cultural. No entanto, o que os torna verdadeiramente interessantes, especialmente para Said, é o motivo que lhes está subjacente, bem como a natureza e o impacte dos deslocamentos que causam.

Até este momento, já terá ficado suficientemente claro que, da forma como a concebemos e interpretamos, a actividade de tradução não só constitui uma espécie de crítica, mas também uma forma importante de principiar (*a way of beginning*). A validade desta correspondência é o que os exemplos que se seguem pretendem reforçar

e deixar ainda mais clara, ao mesmo tempo que exploramos mais profundamente o triângulo “telepoiético” formado pelos conceitos princípio, intenção e método.

Começemos, então, pela proposta de retradução ou leitura tradutória que Gayatri Spivak oferece em relação a um excerto importante do filósofo alemão Karl Marx.

No sentido de repensar os termos da dicotomia marxismo-desconstrução, Spivak resolve proceder a uma retradução de um passo crucial de Marx – “a modified translation of Marx’s *Eleventh Thesis on Feuerbach* (1845) ” (Morton, *Critique* 71) –, problematizando e tornando mais complexos os contornos dessa célebre dicotomia. O objectivo da tradutora de *De La Grammatologie* (1967) é estabelecer uma associação intrínseca entre a actividade crítico-interpretativa e o projecto de transformação socio-histórica, evitando, deste modo, que se conceba uma por oposição ao outro. Porém, o significado desta leitura crítico-interpretativa, (*a translational reading*, na expressão de Stephen Morton), reside no facto de Spivak não só problematizar a interacção entre pensamento/teoria e acção/transformação socio-histórica do mundo (isto é, da sociedade, da história), mas também introduzir a noção de agência e o seu impacte no processo de leitura/interpretação, relembrando a observação saidiana de que um princípio liga metodo-logica-mente uma necessidade prática a uma teoria, uma intenção a um método (Said, *Beginnings* 380). Trata-se, aliás, de uma observação igualmente validada pelo modo como Spivak repensa o termo derrideano *téléiopoièsis* (uma tradução francesa da versão latinizada da expressão grega *τελειοποιησις*), retraduzindo-o por *teleopoiesis*, uma opção que ilustra a dimensão criativa e e-laborativa intrínseca à actividade crítico-interpretativa da tradução, sublinhando o papel que o factor “intenção” (ou “agência”) desempenha no processo interpretativo-tradutório.

No entanto, a nosso ver, a importânca da e-laboração spivakiana assenta essencialmente em dois aspectos. Em primeiro lugar, no facto de Spivak, com o intuito (“intenção”) de levar a cabo um determinado projecto crítico, ter optado por recorrer à estratégia da (re)tradução, através da qual altera não só a ortografia como o próprio significado do termo derrideano²¹. Em segundo lugar, na possibilidade de traduzirmos esse termo de modo a servir os nossos propósitos neste trabalho. Como? Vejamos: *Poiesis* tem uma acepção de produção criativa e imaginativa, isto é, leitura enquanto acto criativo de interpretação e imaginação; e a raiz, *teleio* (*téleios*, em grego), possui o

²¹ Derrida, por seu turno, tinha utilizado a versão francesa do termo, sem sequer mencionar a expressão “original”, começando assim pelo fim, isto é, pela tradução (Morton, *Critique* 165-7).

sentido de operar à distância, como na variante *tele*, por exemplo, indicando abertura e indeterminação (Morton, *Critique* 165-7). Todavia, a raiz *teleo* (*téleios*, em grego) também significa fim, final(idade), como na palavra “teleologia”. Assim, adoptando esta segunda acepção do prefixo *teleo*, empregaremos o termo *teleopoiese* para veicular a ideia de uma produção criativa e imaginativa, mas com um determinado fim ou intenção. Deste modo, no presente trabalho, os actos de *beginning*, como as traduções, são concebidos enquanto actos teleopoiéticos, com os quais se pretende abranger tanto a dimensão criativa como a componente de intenção (agência) inerentes a semelhantes empresas verbais.

Ora, como pode verificar-se pelo acima exposto, o texto de partida constitui obviamente uma realidade circunstancial que condiciona, limita e inibe o que o crítico-intérprete pode materializar sob a forma de “critefacto”, que pode ser uma interpretação, uma adaptação, uma crítica ou uma tradução. Por isso, nem o crítico, nem o tradutor dispõem de uma margem ilimitada de potenciação da sua criatividade, subjectividade ou intenção. A este condicionamento, intrínseco a toda a actividade interpretativa, Said chama de “texto enquanto obstrução” (*Beginnings* 205). Mas, como também pode notar-se pelos exemplos acima, o facto é que, não obstante todas as inegáveis inibições e constrangimentos circunstanciais, “the text as obstruction”, isto é, enquanto objecto cuja interpretação já terá começado (Said, *WTC* 39), pode igualmente transformar-se em “texto enquanto caminho para novos textos”, até porque não são poucas as vezes em que a imponência e o volume dos textos de partida são contornados ou, ainda, embora mais raro, inteiramente dissolvidos (Said, *Beginnings* 205).

Como exemplificam o caso das traduções de Spivak e Said atrás referidas, ainda que os textos, devido à sua mundanidade, constituam objectos cuja interpretação já terá em parte começado, o facto é que as interpretações que deles se venham a fazer posteriormente acabam também por condicionar a posição, o valor e o próprio significado que esses mesmos textos virão a ter, não só no presente, mas também no futuro e até no próprio passado (Said, *WTC* 39). É por isso que as leituras, as interpretações, as críticas e as traduções (os critefactos, numa palavra) possuem uma natureza que não pode ser vista como meramente suplementar, mas essencialmente complementar, pois, à semelhança do que mostra, por exemplo, a tradução de Homero realizada pelo célebre tradutor George Chapman (c.1559-1634), o crítico-intérprete inscreve, na superfície do seu próprio texto, os processos, os valores, as atitudes, as

condições e as expectativas através dos quais a arte e a escrita ganham significado, tanto no presente como no passado.

Assim, Chapman, por meio da sua capacidade de articulação da linguagem e devido ao modo como re-escreve o texto original, através da sua interpretação/tradução criativa, irá permitir que o poeta inglês John Keats (1795-1821) possa, pela primeira vez (mas somente após ouvir Chapman falar “loud and bold”), respirar “the pure serene” do mundo de Homero. De tal modo que, nota Said, o texto de Chapman – Homero traduzido, é claro – deixa de ser um mero documento textual, para se transformar num texto vivo, num documento de vozes (*Beginnings* 204). A este propósito diz ainda Harold Bloom: “the dead may or may not return, but their voice comes alive, paradoxically never by mere imitation, but in the agonistic misprision performed upon powerful forerunners by only the most gifted of their successors” (1997: xxiv). Deste modo, o significado de um texto antigo, e a própria “presença” de um tempo-espço passado, são activados, (re)produzidos, transformados, (re)criados e (re)animados, no tempo presente, pela acção (e intenção?) de um tradutor que também faz parte de um passado, ainda que muito mais recente. Assim, a tradução de Chapman (a par das de Spivak e Said) mostra o seguinte:

Every reading and interpretation of a canonical work reanimates it in the present, furnishes an occasion for rereading, allows the modern and the new to be situated together in a broad historical field whose usefulness is that it shows us history as an agonistic process still being made, rather than finished and settled once and for all (Said, *Humanism* 25).

Esta natureza circunstancial, mundana, constitutiva e reconstrutiva da actividade crítico-interpretativa, que influencia não apenas o texto e o sistema de partida, mas também o próprio arquivo histórico, cultural e identitário de chegada, explicaria parte da preocupação que certos autores e críticos demostram face à tradução de determinadas obras, particularmente aquelas que certas culturas consideram canónicas. É o caso de Matthew Arnold, que, nas suas palestras *On Translating Homer* (1861) identifica quatro características intrinsecamente homéricas, às quais qualquer tradutor de Homero deve sempre fazer justiça²². Trata-se de uma preocupação tanto mais compreensível, na medida em que, como frisa Said, a presença de um texto normalmente actua,

²² V. http://www.victorianprose.org/texts/Arnold/Works/on_translating_homer.pdf. Acedido em 1 de Maio de 2012.

constitutiva e formativamente, em duas direcções: rumo ao passado, que deste modo passa a ganhar actualidade e dinamismo “no presente”; e em direcção ao presente que, conseqüentemente, ganha e acumula mais conhecimento, ao mesmo tempo que reformula os contornos da sua ligação ao passado (*Beginnings* 198).

Adaptando estas considerações ao propósito do nosso estudo, podemos dizer que a tradução de um texto confere – no presente – dinamismo e actualidade a esse texto, bem como ao sistema histórico-cultural a que pertence; e, ao mesmo tempo, permite, ao sistema de recepção, a aquisição e acumulação de capitais de conhecimento, mas num processo que contribui para a e-laboração do edifício cultural, sócio-histórico e identitário de todas as entidades envolvidas.

Estas preocupações estendem-se também à esfera da própria teorização das actividades verbais e culturais, e, portanto, a actividade tradutória não é excepção. Muito pelo contrário, a(s) teoria(s) da tradução não só procura(m) pronunciar-se sobre as vicissitudes da dimensão prática, mas também representa(m) tentativas dinâmicas e constitutivas, no sentido de participar na história, de (re-)escrever a história, aliás, de fazer história. Como Said frisou em várias instâncias, na senda de Gilles Deleuze (1925-1995), a teoria não serve apenas para explicar e descrever a prática, pois ela, em si, já constitui a prática.

Sabemos que, segundo as teorias da tradução ocidentais, a actividade tradutória realizada entre as línguas europeias tem sido (e continua a ser) facilitada pela existência de uma grelha cultural comum às culturas do Ocidente. Mas, impõe-se a pergunta: até que ponto não será esta grelha textual o resultado da própria actividade de tradução? Aliás, afirmar que no Ocidente existe uma grelha textual e cultural que facilita a tradução intracivilizacional e a circulação de capitais culturais, sem fazer referência ao facto ou, pelo menos, à possibilidade de semelhante grelha ter sido (e ser) um produto da tradução, não será, no fundo, mais uma forma de desvalorizar a centralidade da actividade de tradução? Mais: até que ponto não será uma maneira de conservar e proteger o privilégio, se não a sacralidade, de uma “origem”, aqui entendida por oposição à noção de princípio? O que tal elisão ou obliteração pode revelar acerca da relação entre uma área disciplinar como os Estudos de Tradução e a sociedade ocidental?

Henri Meschonnic (1932-2009), poeta francês e teórico da literatura e da tradução, figura relativamente ignorada pelo mundo anglo-saxónico, como nota

Anthony Pym, afirma que a Europa é o único continente cuja cultura nasceu da e na tradução, mas que tudo faz para ocultar e elidir essa origem tradutória:

Europe founded itself on nothing but translations. And it constituted itself on nothing but the effacement of that entirely traductive origin. This concerns its foundational texts, those of its two columns, Greek for its science and its philosophy, Hebraic for the Bible, both the Old and the New Alliances [leia-se Testamentos] (Meschonnic2009)²³.

Neste contexto, Said observa que uma das razões por detrás da fertilidade que caracteriza os grandes textos clássicos europeus tem que ver precisamente com o facto de esses textos se encontrarem em três línguas “estrangeiras” distintas – o hebraico, o latim e o grego – às quais há ainda que acrescentar os diversos e numerosos vernáculos europeus, o que implica naturalmente a necessidade de sucessivas e contínuas traduções, edições e interpretações (*Beginnings* 198-9). Aliás, Meschonnic nota que, ao contrário de culturas como, por exemplo, a indiana, a chinesa e a japonesa, a Europa possui uma origem multicultural, tendo, desde os seus primórdios e sem cessar, traduzido constantemente:

(...) from its Mediterranean beginnings to Hellenizing Rome, to the Middle Ages where Aristotle went from Syriac to Arabic before being read in Latin, to the sixteenth century where [Italian lexicographer] Ambrosio Calepino wrote a dictionary whose final edition was in eleven languages (2009)²⁴.

No entanto, se, durante séculos, o nome Calepino chegou a ser sinónimo de dicionário por vários lugares do “continente da tradução”, na expressão de Meschonnic, o facto é que, não sem uma certa ironia, a tradução tem sido vista, ao longo da história da cultura ocidental, como uma actividade derivativa e de carácter secundário, enquanto

²³ V. http://usuaris.tinet.cat/apym/on-line/translation/2009_Meschonnic.pdf. Acedido em 12 de Abril de 2011. Trata-se de uma tradução inglesa, realizada por Anthony Pym, do ensaio de Meschonnic, “L’Europe des traductions est d’abord l’Europe de l’effacement des traductions”, inserido na obra *Poétique du Traduire* (1999: 32-34). A este propósito, Pym observa que “many of the propositions that excited English-language translation studies in the 1990s were already at work in Meschonnic in the early 1970s” (Kuhiwczak e Littau 2007: 25).

²⁴ V. http://usuaris.tinet.cat/apym/on-line/translation/2009_Meschonnic.pdf. Acedido em 12 de Abril de 2011.

a escrita dita “criativa” é percebida como o epítome da criatividade e da originalidade.

Assim, apesar do papel formativo, propiciador (*enabling*) e catalizador que a prática da tradução tem desempenhado, quer no processo de formação literário-cultural quer na recuperação, transformação, circulação e disseminação do melhor que o homem já pensou e que a história já conheceu – “the best that has been thought and known” (Arnold, *Culture and Anarchy* 79) –, a figura do autor tem sido concebida fundamentalmente como sendo original e criativa, enquanto o tradutor, o crítico e o intérprete são remetidos para a classe de imitadores, derivativos e secundários. Se se pode dizer que a tradução e a crítica têm sido verdadeiras fontes de luz e de doçura na vida das culturas – “a true source (...) of sweetness and light” (Arnold, *Culture and Anarchy* 79)²⁵ –, o facto é que a prática da crítica e a figura do próprio crítico não têm escapado ao mesmo esquema hierárquico-discursivo a que a tradução e o tradutor têm sido sujeitos, sendo o crítico e as suas produções (critefactos) considerados repetições inferiores às obras em que se baseiam e das quais partem.

Esta lógica perversa – “a thoroughly pernicious and unexamined distinction”, diz Said (*WTC* 154; *Beginnings* 379-80) – sustentada por uma visão hagiólatra da produção (criativa) poética, tem tido como consequência remeter a tradução e a crítica para a categoria de actividades secundárias, derivativas e não originais, representando a poesia – a poesia não traduzida, bem entendido – o epítome do que é ser-se criativo e original. A história da cultura tem, assim, sistematicamente subvalorizado, quando não ignorado, a influência e o papel da actividade tradutória (bem como da própria crítica) na poética da criação intelectual, literária e cultural.

É precisamente devido a uma tal desvalorização que Said censura a posição de Harold Bloom e Walter Jackson Bate (1918-1999), considerados dois “teóricos da influência” e estudiosos do romantismo, que consideram a influência de outros autores, períodos e culturas sobre figuras literário-culturais como fonte e motivo de angústia (*anxiety*), fraqueza e falta de originalidade (Said, *WTC* 250; e Bloom 1997: 8). Segundo Bloom, para os autores românticos, uma originalidade imaculada e sem marcas de influência constituiria o mais elevado e almejado dos objectivos “cultural belatedness is

²⁵ Arnold reconhece tanto a distinção como a hierarquia – “the critical power is of lower rank than the creative” (*Culture and Anarchy* 28) –, mas a sua asserção foi posteriormente interpretada de maneiras diversas, o que tornam, por vezes, ainda mais interessantes quer a definição quer a função da crítica, tal como Arnold as concebe.

never acceptable to a major writer, though [Jorge Luis] Borges made a career out of exploiting his secondariness. (...) Priority in divination is crucial for every strong poet, lest he dwindle merely into a latecomer” (1997: xxv, 8).

Enquanto para Bloom a influência é motivo de angústia, para Said – à semelhança de Raymond Schwab (1884-1956) e Jorge Luis Borges – o influxo de ideias e textos orientais, antes e ao longo do período romântico – *la renaissance orientale*, chamou-lhe Schwab, na senda de Edgar Quinet (1803-1875)–, tiveram um impacto muito positivo no panorama cultural europeu, influenciando poetas tão “fortes” quanto Victor Hugo (1802-1885) ou Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) (Said, *Beginnings* 11-12). Aliás, Borges considera este período, em que o Ocidente descobre o Oriente, como um “acontecimento capital da história das nações ocidentais”, identificando o momento em que se traduz pela primeira vez *As Mil e Uma Noites* (1704) como um facto crucial – *a beginning event*, na terminologia saidiana – para todas as literaturas da Europa (1998: vol 3, 240, 243). Assim, a tradução de *As Mil e Uma Noites* viria a produzir um texto principiante e propiciador (*a beginning, enabling text*) sem o qual – frisa Borges concordando com Richard Burton, outro dos tradutores de *As Mil e Uma Noites* – “não se teriam realizado as versões ulteriores” (1998: vol 3, 248).

Se Matthew Arnold parece reconhecer, pelo menos em parte, a importância do papel da crítica – isto é, a importância de identificar, importar e elaborar capitais textuais e culturais (ideias novas, o melhor que já se pensou e disse pelo mundo fora) – na edificação de um ambiente propício à emergência da criatividade, do génio e da “originalidade”, Edward Said, por seu turno, dando azo analítico a esta lógica arnoldiana, defende que a cultura não se cria nem se explica apenas em termos de heróis e figuras culturais fortes e radicais, nem se compreende recorrendo unicamente ao contributo dos autores ditos “criativos” e de individualidades com egos fortes. Em suma, a cultura não se resume a meras colecções ou incorporações feitas por “eus” triunfantes dispersos no tempo e no espaço (*WTC* 267). Deste modo, numa crítica alusiva à concepção autorial predominante na história literária, Said observa o seguinte: “if you see literary history as quintessentially embodied in the work of heroic, radical figures, whose importance is that their work is epoch-making, you are not misreading cultural history, you aren’t reading all of it” (*Power* 12).

Na nossa perspectiva, trata-se efectivamente de uma leitura parcial, errónea e elisiva da história da literatura e da cultura, uma leitura que, devendo-se a um conjunto de razões que seria interessante analisar e desmistificar, acaba por ser responsável, ao

menos em parte, pela marginalização a que a actividade da crítica e da tradução foram votadas, uma situação que, diz Lawrence Venuti em relação à tradução, se manteve até nos nossos dias (1998: 1, 31). Curiosamente, também neste particular, a crítica e a tradução partilham o mesmo destino trágico, pois a acumulação e a elaboração arquivísticas, históricas e culturais levadas a cabo tanto pelos tradutores como pelos críticos contribuirão, decerto, para produzir as ditas figuras individuais e heróicas que, em virtude de articulações selectivas e imaginativas, irão não só receber o título de autor, mas também gozar de uma espécie de “autoridade autorial” que, por sua vez, remeterá os crítico-intérpretes (tradutores, críticos, editores) e os seus critefactos para o estatuto de agentes e obras secundárias e marginais.

Neste contexto, Said afirma preferir o modo como György Lukács (1885-1971) descreve o papel do crítico, porquanto, para este último, a posição dos críticos acaba por ser vulnerável, na medida em que, com o seu trabalho, preparam revoluções estéticas, culturais e intelectuais cujo resultado, ironicamente, irá marginalizar não só a crítica como a própria agência dos críticos (*WTC* 52-3)²⁶. Deste modo, Said destaca em Schwab o que considera ser uma das principais características das suas obras mais maduras, isto é, o forte interesse que demonstra pelo papel desempenhado por figuras ditas secundárias na dinâmica da formação e do desenvolvimento das culturas:

(...) the translators, the compilers, the scholars, whose unflagging effort make possible the major work of the Goethes, Hugos, and Schopenhauers. Thus the major cultural renaissance called “oriental” by Schwab is inaugurated by the translations made by two practically forgotten men Anquetil and Galland – the one opening the road to linguistic and scientific revolution in Europe, the other initiating the stylistic literary exoticism associated in Europe with Orientalism (*WTC* 257).

Com este excerto Said não só destaca o óbvio papel da actividade tradutória na formação do arquivo cultural, como também nos dá uma ideia da importância que a agência do tradutor detém na manutenção, enriquecimento e dinamização de um qualquer sistema cultural. Said observa ainda que, longe de denotar qualquer ambiguidade relativamente à agência dos tradutores e dos demais eruditos no processo

²⁶ Curiosamente, na perspectiva de Said, enquanto para Oscar Wilde (1854-1900), a crítica utiliza a obra de arte como ponto de partida para uma nova criação, uma ocasião propiciadora (*beginning occasion*), para Lukács, o ensaísta constitui um exemplo puro do que é ser um precursor (*WTC* 52).

de formação arquivística, Schwab mostra, com uma inesgotável paciência, o que significa, literalmente, formar um arquivo, no sentido que Foucault dá ao termo (Said, *WTC* 259).

Se é radical e anti-humanista obliterar – *à la* Foucault – o papel activo e formativo do poeta, autor ou crítico-intérprete, por outro lado, diz Said, a teoria de transmissão poética bloomiana, no fundo, também revela uma concepção “radicalmente mitificada” dos determinantes individuais da cultura, na medida em que desvaloriza por completo os suportes anónimos e institucionais que a sustentam. A teoria de Bloom ignora, assim, não só a forma como a realidade prosaica e a materialidade da esfera pública influem – com todo o peso da sua densidade material e circunstancial – o discurso poético (*discourse for poetry*) que se encontra subjacente à poesia dos românticos, mas também o modo como este discurso entra e é reproduzido nos poemas individuais (Said, *Power* 12-3). Se, para críticos e teóricos como João Barrento, o poeta é “um devedor” – “da tradução literária e da história da literatura” (2002: 74-7) –, na óptica de Said, Bloom simplesmente não reconhece essa dívida da poesia para com a cultura ou para com a história (*Power* 11). Daí que a forma como Schwab trata o papel da tradução de Antoine Galland (1646-1715) e a centralidade que lhe confere sejam tão importantes para Said, que, a este propósito, afirma:

one of Schwab's successful restorations of justice occurs when he demonstrates how Galland's style, more than being a straight transcription of an Arabic original, in fact creates the ambiance within which the achievements of the *Princesse de Clèves* are made (*WTC* 257).

Tal como Schwab e Borges, também Said identifica a tradução de Galland com um princípio, um acto intencional por parte de um tradutor individual, mas que representa um feito “original”, que, assinalando um ponto de partida (*beginning*), marca a inauguração de um percurso descontínuo em relação a outros percursos.

Papel semelhante à obra de Galland, viria a ter também a tradução de Anquetil-Duperron, a qual, realizada em prol da cultura europeia, diz Said, constituiria um acto radical de *beginning*, especialmente no domínio da filologia (*WTC* 151). Neste âmbito, afigura-se-nos oportuno recordar a noção lukácsiana de “precursor”, na medida em que parece coincidir com o conceito de *beginning*, ou melhor, de *beginner*: Galland e Anquetil, dois tradutores, dois precursores, dois *beginners*, duas figuras cujas obras

constituem exemplos paradigmáticos do que significa “principiar” na sua acepção mais cultural, circunstancial e mundana. Ignorados, subvalorizados e marginalizados, foram, todavia, personagens centrais, paradigmáticas até, na genealogia da formação e desenvolvimento da cultura ocidental moderna. De facto, ambos, e sobretudo Anquetil, mostram, no fundo, como os princípios não são apenas empreendimentos verbais indispensáveis à dinâmica dos arquivos culturais, nem meros mecanismos de autorização que possibilitam a formação de novos significados e de textos subsequentes, propiciando o surgimento de novos princípios, novas ideias, novas (re)criações e novos discursos. Os princípios são também realidades textuais que influenciam as regras de formação discursiva e que asseguram o prevalecimento de padrões (d)e continuidades, provocando, não raro, rupturas sérias e radicais, tanto no indivíduo como na sociedade. Por isso, diz Said, uma das primeiras condições para “principiar” é a existência do desejo, da vontade e da verdadeira liberdade para aceitar os riscos de ruptura e descontinuidade (*Beginnings* 34). Porém, enquanto fenómenos de natureza dialéctica, os princípios são, muitas vezes, perseguidos precisamente para evitar rupturas e descontinuidades, impedindo, por exemplo, a presença de determinados textos ou bloqueando a emergência de certas formações discursivas. O caso de Anquetil-Duperron é particularmente emblemático, porque exemplificativo de ambos os cenários.

Com o intuito de garantir a estabilidade e indisputabilidade de um ponto de partida, ou melhor, de uma origem – “to prove the actual primitive existence of a Chosen People and of the Biblical genealogies” – Anquetil-Duperron recorre à tradução, arriscando a sua própria vida num esforço para adquirir e traduzir alguns textos, como é o caso do *Avesta*, por exemplo. Todavia, este ponto de partida irá ser definitivamente abalado justamente por causa da sua tradução, a qual, por sua vez acaba também por servir os propósitos de Voltaire – tornar a Bíblia ainda mais inacreditável (Said, *Orientalism* 76-7; *WTC* 151). A mente, escreve Said em *Beginnings*, prefere conceber um ponto no tempo ou no espaço que possa marcar o princípio, quando não a origem, de todas as coisas. Porém, à semelhança do que sucedeu a Édipo, a mente arrisca descobrir, nesse mesmo ponto, o instante em que tudo irá também terminar: “very frequently, especially when the search for a beginning is pursued within a moral and imaginative framework, the beginning implies the end – or, rather, implicates it” (*Beginnings* 41).

O caso de Anquetil é também ilustrativo da interessante relação entre a filiação (origem) e a afiliação (princípio), na medida em que demonstra o modo como esforços e

trabalhos afiliativos (*beginnings*) são levados a cabo no sentido de re-conceber, re-elaborar e re-definir uma dada percepção da autoridade filiativa (origem). Neste aspecto em particular, Anquetil concorre com Joseph Ernest Renan (1823-1892), o erudito francês que viu na crise (e consequente perda) da fé religiosa o acontecimento que o conduziria ao mundo da erudição, da ciência laica e da filologia.

No centro de todos estes processos encontra-se a questão da “origem”, neste caso a origem das línguas, e, por conseguinte, da própria história, da civilização e da humanidade. Trata-se, portanto, de tentativas e esforços no sentido de confrontar as consequências que advinham do facto de a origem divina das línguas ter sido empiricamente refutada, por causa e em consequência da tradução. A esta profunda transformação, Said resolveu chamar de “a crise da filiação” (*the crisis of filiation*), acontecimento, a nosso ver, crucial para entender boa parte da dinâmica intelectual subjacente à modernidade europeia, como por exemplo a perda de interesse pela questão da origem das línguas – que, diz Said, por volta de 1910, seria praticamente banida das discussões eruditas na Europa – ou ainda o abandono não só da existência de uma língua edénica, a favor da noção heurística de uma protolíngua cuja existência nunca é objecto de debate, mas também das próprias razões circunstanciais que lhe estavam subjacentes (*Orientalism* 135-136).

Assim, conclui Said, o que Foucault chamou de descoberta da linguagem, tratava-se, na verdade, de um acontecimento secular que substituíra a noção religiosa (de origem) segundo a qual Deus terá concedido a linguagem ao Homem, no Éden (*Orientalism* 135). Tais manobras afiliativas, como o reagrupamento horizontal de línguas em grupos e famílias, por exemplo, constituem, no fundo, uma “tradução da condição de” crise, que confrontava a civilização ocidental, num processo muito parecido com a consciencialização da centralidade da linguagem por parte da antropologia, na sequência da crise de representação que assolou não só a disciplina de antropologia, mas também as humanidades em geral. Trata-se, portanto, de manobras afiliativas que se relacionam com tentativas e esforços no sentido de re-laborar os contornos da relação entre a (crise da) filiação, por um lado, e a afiliação, por outro, representando uma trans-formação ou re-elaboração da autoridade divina em autoridade filológico-textual, num processo em que a antiga hierarquia das línguas sagradas semíticas é simplesmente destruída – “as if by an act of parricide”, descreve Said, prosseguindo o seu raciocínio da seguinte forma:

The passing of divine authority enables the appearance of European ethnocentrism, by which the methods and the discourse of European scholarship confine inferior non-European cultures to a position of subordination. Oriental texts come to inhabit a realm without development or power, one that exactly corresponds to the position of a colony for European text and culture. All this takes place at the same time that the great European colonial empires in the East are beginning or, in some cases, flourishing (WTC 47).

Neste excerto (e em poucas palavras), temos uma recapitulação da teoria da tradução – basta substituir a expressão “translation of” por (ou pospo-la a) “colony for” – que alguns teóricos, quer dos Estudos Pós-coloniais, quer dos Estudos de Tradução Pós-coloniais, principalmente Eric Cheyfitz e Tejaswini Niranjana, têm vindo a analisar e a confrontar.

A importância de uma noção como a de princípio reside no facto de mostrar até que ponto a concepção da tradução/colónia como algo derivativo e inferior, ou que diminui o valor do que é original, obedece a um sistema hierárquico de valores pertencente, precisamente, à dinâmica que enforma a categoria do conceito de origem. Por esta razão, o discurso que nutre a teorização da actividade de tradução deve ser inserido num quadro de circunstâncias mundanas mais abrangentes, tais como a questão e o motivo da busca – e a consequente perda – de uma língua original, o desejo (do exercício) de poder e autor-idade, a elaboração da geo-identidade ou identidades imaginadas ou a dinâmica cultural do império.

Não basta simplesmente dizer que com a invenção da imprensa teve também que se “reinventar” e proteger os direitos do autor, porque o próprio conceito de autor – inclusive, e especialmente, a noção de autoridade contida no termo “autor” – depende de uma lógica de diferenciação, de um binarismo hierárquico, em muitos aspectos essencialista, que implica toda uma série de relações e associações (a)filiativas e mundanas que têm de ser esclarecidas para se entender o papel e a posição da tradução (enquanto cópia, imitação derivativa e inferior do grande original criativo que é a metrópole) na dialéctica binarista colónia/tradução *versus* metrópole-origem.

Conceber as empresas verbais, culturais e intelectuais, particularmente a tradução, como formas de *beginning*, em vez de as entender como deslocamentos “originais” ou surtos de criatividade e originalidade independentes e separados das circunstâncias mundanas que lhes estão na base, conferindo-lhes parte do significado e propiciando a sua emergência, tem a vantagem de permitir perspectivar, problematizar e

teorizar o tópico da tradução de uma maneira incisiva e descomplexada enquanto actividade propiciadora, condicionante e formativa que muitas vezes permite (quando não é mesmo necessária para) o aparecimento das obras ditas literárias ou criativas. De facto, é aqui que, em nossa opinião, reside a novidade e centralidade do ensaio “Raymond Schwab and the Romance of Ideas” (1983), na medida em que Said, ao analisar a obra do autor francês, mostra a importância que a tradução e a actividade crítica têm na formação, maturação e no provimento do arquivo histórico-cultural dos sistemas de chegada.

Quanto aos dois renascimentos (o primeiro e o segundo, o clássico e o oriental), para além do facto de terem transportado para o presente, mentes, presenças e tempo-espacos pertencentes a uma glória passada, têm ainda em comum um aspecto crucial, de cariz particularmente foucaultiano, e que não pode ser ignorado: ambos ilustram o poder do sistema de recepção – o poder da Europa, que, como Said sublinha, não passa despercebido em Paul Valéry (1871-1945) (*Orientalism* 250-1) – no processo de importação, incorporação e acomodação de textos e capitais culturais estrangeiros. Trata-se de um processo de assimilação, aculturação e apropriação que vai desde a correcção de datas, factos e emissão de juízos estético-formais em relação aos textos greco-romanos por parte dos franceses, até à “insólita” opinião do inglês Macaulay sobre as literaturas e culturas indiana e árabe.

Aliás, parece-nos um tanto insidioso teorizar sobre o preconceito que existe em relação à tradução – um preconceito ao qual nem o próprio Said conseguiu escapar no seu ensaio “Travelling Theory” –, sem perguntar (e tentar responder) quais os motivos que enformam fenómenos como: a “divinização” de um texto, de uma língua ou de uma “origem” ou ponto de partida; a sacralidade da autoridade do autor; a elisão, distorção e obliteração de raízes culturais que mergulham na tradução; as diferenças de perspectiva entre Schwab/Said, por um lado, e Bloom/Foucault, por outro; a ausência da tradução nos debates e formulações teóricas sobre a formação e estrutura da linguagem; ou, ainda, a própria dicotomização hierárquica entre as línguas semíticas e as indo-europeias, por exemplo.

No capítulo que se segue, procuraremos, através da análise do conceito de mundanidade, abordar os contornos de estas e de outras questões que incidam sobre a circunstancialidade da produção verbal, cultural e intelectual, como, por exemplo, a preservação ou rejeição de um texto, ou, ainda, a presença/ausência de uma determinada obra nas “estantes de uma cultura”.

2. Mundanidade (*Worldiness*)

Um dos temas centrais do repertório de questões pós-modernas é, sem dúvida, a noção de texto. Considere-se não só a luta em torno da definição do que é transposto numa tradução – se uma língua ou, conjuntamente, uma cultura – mas também a atenção crítica, metodológica e filosófica que o fenómeno do texto ou da “texto-alidade”, exigiu de figuras tão diferentes quanto Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida, Michel Foucault, Edward Said ou Gayatri Spivak. Todos estes autores, com as suas mais peculiares metodologias, deram um enorme contributo no sentido de problematizar, desmistificar e explicar a dinâmica de uma realidade tão complexa e crucial como é a de um texto. Porém, o que distingue a poética interpretativa saidiana de metodologias críticas como o desconstrucionismo derrideano ou a arqueologia histórica foucaultiana é a centralidade que o conceito de mundanidade (*worldliness*)²⁷, a par de uma radical e revolucionária valorização da agência do sujeito sócio-histórico, detém no seio da metodologia crítico-filosófica saidiana.

Se, para o pós-estruturalismo, não existe diferença entre o mundo e o texto – sendo o mundo não mais do que uma construção textual (Aschcroft e Ahluwalia 2001: 18-19, 22) –, para Said tal teoria não dá conta do impacte sócio-histórico e político-mundano que a actividade textual exerce na sociedade e vice-versa. Porquê o texto (a escrita, por exemplo) e não outra actividade qualquer? Porquê este texto e não aquele? Porquê agora, neste preciso momento, e não antes ou depois? Porque (e como) é que umas vezes um dado texto é adquirido, discutido, preservado e transmitido, enquanto outras vezes é desencorajado, rejeitado, censurado, bloqueado e até destruído? Como é que o texto se materializa e é conservado? Onde? Por acção de quem? Qual o motivo da escrita, da leitura ou de qualquer outra actividade textual? Desenvolvimento ou, antes, apropriação? Até que ponto a actividade textual não constitui uma expressão ou “tradução” do desejo de conhecimento e de poder por parte do agente cultural? (Said, *WTC* 129-130).

Para Said, responder a esta constelação de questões demonstra que, subjacente ao processo de emergência, (re)produção e e-laboração de um qualquer texto, há toda uma série de circunstâncias e condições materiais que não só influenciam a dinâmica de

²⁷ Este conceito é tão crucial em Said, que Bill Aschcroft e Pal Ahluwalia afirmam que, para apreender a obra saidiana de forma satisfatória e adequada, há primeiro que perceber o papel central e formativo que o conceito de mundanidade nela desempenha (2001: 2, 7, 18-19).

semelhante processo, mas também se inscrevem na própria superfície do texto, superfície esta cuja matiz ou textura representa o “resultado” e a “prova” material de todo um conjunto de escolhas e decisões “racionais” que o autor, crítico, intérprete ou tradutor invariavelmente se vêem obrigados a fazer durante o processo de (re)produção de significação verbal/cultural (Said, *WTC* 130). Deste modo, longe de constituir um tecido puro, labiríntico ou mesmo místico, a superfície textual – a “texto-alidade”, se se quiser – assemelha-se a uma tradução mundana da luta entre diferentes forças, vozes, vontades e desejos, representando uma espécie de “conversão” activa, formativa e elaborativa dos vectores da relação de poder, dos antagonismos, dos interesses e das agendas de diferentes classes, sociedades e culturas em “signos decifráveis”, como escreve Said, “[a] complex, orderly translation of innumerable forces into decipherable script” (*WTC* 129). A superfície textual constitui, assim, um “terreno” estratégico onde culturas, civilizações, blocos histórico-culturais e pares antagónicos, como opressor-oprimido, colonizador-colonizado ou dominante-dominado (ainda que inexoravelmente entrelaçados e interdependentes), se chocam para defender, afirmar e inclusivamente impor as suas narrativas, as suas experiências históricas ou as suas versões da “realidade”, versões essas muitas vezes radicalmente diferentes, quando não completamente contraditórias.

Neste processo dinâmico, circunstancial e mundano, a actividade tradutória – quer enquanto veículo de importação, exportação, bloqueio e elisão de capitais verbais, quer enquanto mecanismo de produção e elaboração de significado – assume uma renovada relevância e materialidade, especialmente no contexto da relação de um dado sistema cultural com culturas consideradas “Outras”, pois, como veremos mais adiante, a actividade textual – e a tradução em particular – possui uma capacidade de incorporação e deslocamento cujo significado, “na sociedade”, é altamente modulado pela noção de geo-identidade prevalecente entre os actores histórico-culturais envolvidos. Esta relação entre o texto, o poder e a identidade constitui uma das dimensões centrais da poética interpretativa saidiana, revelando até que ponto Said pôde reter e modificar a componente dialéctica da linguística saussureana: cada signo, cada afirmação, cada texto constitui “um esforço de natureza material” – “material” porque, diz Said, um texto representa um monumento, um objecto cultural que é procurado, disputado, possuído, rejeitado ou conseguido no tempo – no sentido de incorporar um específico fragmento da realidade do modo mais selectivamente possível (Said, *WTC* 150). Todavia, esta capacidade textual de incorporação e deslocamento – “in being

present”, diz Said em *Beginnings*, “a text displaces one or a thousand other things” (197) – não só constitui “uma função” do poder, como também se desenvolve “em função” do poder: (a desigualdade de) poder, diz Said, é uma condição imanente à prerrogativa de re-presentar, sendo que o poder de re-presentar, criar, controlar e manipular constitui, por seu turno, uma componente fundamental de qualquer projecto de conquista e dominação. É por isso que, nota Said, a cultura goza de uma importância estratégica na dinâmica da empresa imperial e vice-versa (*Power* 372; *WTC* 45-6). E é também por isso que domínios como a cultura, as ideias e a própria história não podem ser entendidos e estudados de forma séria sem se analisar também a força e as configurações de poder que lhes estão subjacentes, que os enformam e que, em parte, lhes dão significado (Said, *Orientalism* 5). Daí a importância que Said, ao longo da sua vida e obra, atribuiu à cultura, à produção cultural, à realidade do império e ao modo como uma esfera interfere na outra.

Além do mais, importa ressaltar que, para Said, a rede ou grelha circunstancial é a cultura inserida na materialidade de uma “outra” rede ou grelha, de natureza mais vasta e mais abrangente, “a sociedade humana”, ou o Estado, na acepção que Matthew Arnold lhe confere em *Culture and Anarchy*. Deste modo, a actividade crítico-interpretativa (verbal, cultural ou intelectual) não só aparece indissociável do contexto cultural, como também ocorre simultaneamente problematizada na complexidade das teias da interacção entre a cultura e a sociedade/Estado. Tanto Said como Arnold realçam a centralidade da cultura na vida da sociedade, e uma justaposição do título da obra de Arnold, *Culture and Anarchy*, ao da obra de Said, *Culture and Imperialism*, reflecte precisamente isso. Contudo, se Arnold destaca a função da cultura enquanto instrumento estratégico de combate à anarquia, ao filistinismo e ao barbarismo, como fonte de “sweetness and light”, Said, reconhecendo estas funções, opta antes por ressaltar o papel da cultura no processo de formação e disseminação de “sentimentos”, “atitudes” e “referências” no seio da sociedade, isto é, o papel da cultura na distribuição da consciência socio-política e geo-identitária pela sociedade, defendendo que os aprestos para a causa imperial são feitos “pela” cultura e “na” cultura (Said, *Power* 372; *WTC* 45-6). Mediante todo um conjunto de ideias, imagens e representações hegemónicas, a cultura domina e controla a sociedade (ou, pelo menos, ambiciona sempre fazê-lo) a partir do topo da pirâmide. A sociedade, por sua vez, através das mais diversas instituições e agências de ordem civil, num processo de interacção dinâmica,

afiliativa, quando não cíclica, reflecte, produz e confere poder à cultura que lhe está na base (Said, *WTC* 8).

Por meio desta interacção, a cultura exerce a função e o poder de autorizar, dominar, legitimar, (des)promover, proibir e (in)validar certas atitudes, referências, vozes, presenças ou sentimentos, em detrimento de outros, constituindo, deste modo, um poderoso mecanismo “de produção e articulação de diferenciação”. Em suma, “an agent of, and perhaps the main agency for, powerfull differentiation within its domain and beyond it too” (Said, *WTC* 9). Nesta medida, a cultura constitui um sistema de discriminações, exclusões, elisões, avaliações e juízos, feitos de modo estratégico e sistemático, a favor de um determinado grupo – classe, nação, ou bloco histórico-cultural – que normalmente se identifica com o Estado ou com o poder dominante, alcançando, assim, hegemonia não só sobre a sociedade, mas também sobre o próprio Estado (Said, *Reflections* 119). Nesta dialéctica de auto-fortificação e auto-confirmação, frisa Said, reside a componente disciplinar da cultura, pois baseia-se quase sempre numa lógica de diferenciação, constante e hierarquizante, em relação ao “Outro”. Assim, conclui Said, no que diz respeito à produção, elaboração e consolidação da autoridade, a cultura e o Estado/sociedade, longe de serem dissociáveis, existem na condição de correspondência, não só uma “com” o(a) outro(a), mas também uma “ao(à)” outro(a):

It is no accident that in his conclusion to *Culture and Anarchy* Arnold resolutely identifies a triumphant culture with the state, in so far as culture is man's best self and the State its realization in material reality. Thus the power of culture is potentially nothing less than the power of the State: Arnold is unambiguous on this point (*WTC* 10).

Da mesma forma que um romance articula a sua própria selectividade, escolhendo determinados aspectos, valores e ideias que, depois, são afirmados, normalizados e naturalizados, assim também a cultura – através da tradução ou da crítica, por exemplo – procede à selecção de certos textos e narrativas que considera aceitáveis e desejáveis, enquanto outros são excluídos, elididos, marginalizados quando não mesmo inteiramente bloqueados. Tal processo de selectividade e elisão, “no qual a cultura se cria e recria a si mesma”, tem um impacte formativo não só sobre a cultura e a identidade consideradas “nossas”, mas também sobre a cultura e a identidade consideradas “outras”; não só sobre a interpretação que se faz da história – e, portanto, do passado –, mas também sobre a imagem que se constrói tanto do presente quanto do

futuro. Esta noção é de importância central para o sujeito pós-colonial – ou o que preferimos chamar de ex-coloniza(n)do – porque a nossa atitude para com o futuro, aliás, a nossa acção no presente, muitas vezes depende da imagem que temos, que nos é dada ou que construímos do passado. Como disse Said na introdução às suas *Reflections on Exile*, “it is what one remembers of the past and how one remembers it that determine how one sees the future” (2000: xxxv).

Este é um dos aspectos mais importantes que o conceito de “princípio” tenta veicular e elaborar, ao mesmo tempo que procura ressaltar o papel que tanto a prática quanto a teorização da tradução desempenham na (des)construção de imagens, representações e discursos sobre a cultura, a história e a identidade. Se, como nota Lawrence Venuti, a tradução re-escreve os textos de partida, segundo diferentes expectativas, padrões, cânones de gosto, interesses, ideologia ou estereótipos (1998: 67), este processo incipiente de re-escrita – a que Said certamente chamaria de “a beginning process of rewriting, or re-inscription”, mas que Venuti designa por “inscription” – produz sempre um conjunto de efeitos políticos, culturais e identitários que, regra geral, tendem a obedecer a determinados imperativos da sociedade. Na perspectiva de Venuti, justamente, o poder que a tradução tem no processo de (des)construção de representações, especialmente sobre a cultura Outra, constitui um dos maiores motivos de escândalo da actividade tradutória: a (de)formação de identidades culturais (1998: 82). Este poder, claro está, pode ter efeitos tanto negativos quanto positivos, tal como Venuti reconhece: “in creating stereotypes translation may attach steem or stigma to specific ethnic, racial, and national groupings” (1998: 67). Por isso, a prática e a teorização da tradução não implicam – nem *a priori*, nem necessariamente – um juízo valorativo. Ou seja, a tradução não é intrinsecamente boa nem má. Se, por um lado, Anquetil-Duperron, através das suas traduções, pôde ensinar os compatriotas franceses a comparar os monumentos dos persas aos dos gregos (Schwab 1950: 25-6), por outro lado, Macaulay, no seu ensaio “Minute” (1835), propôs-se subjugar todo um subcontinente recorrendo à mesma ferramenta – a tradução²⁸. Said, por seu turno, critica severamente a tradução e a recepção de Naguib Mahfouz (1911-2006) nos Estados Unidos, mas não se inibe de propor o mesmo

²⁸V. http://www.columbia.edu/itc/mea/la/p/ritchett/00general/links/macaulay/txt_minute_education1835.html Acedido em 10 de Março de 2012.

instrumento – a tradução – como meio de veicular e dar a conhecer aos israelitas uma imagem menos negativa dos palestínianos (Bhabha e Mitchel 2005: 57-7).

Seja como for, enquanto veículo de significação, enquanto ferramenta que transmite, difunde e e-labora não só esses estereótipos, mas também todo um conjunto de ideias, imagens e valores culturais, históricos ou identitários, a tradução assume, de facto, um papel de importância estratégica na dinâmica da relação entre as culturas, especialmente entre os chamados blocos histórico-culturais, onde naturalmente o impacto das grelhas lefevereanas se faz sentir de modo muito mais acentuado. Aliás, a tradução tem sido uma arma incontornável nas constantes lutas, fricções e antagonismos que estes blocos recorrentemente travam, não sem sérias consequências culturais, políticas e identitárias, como aponta Said no já referido ensaio “Embargoed Literature”. Aqui, Said explora o papel da tradução na relação entre a disseminação da literatura, por um lado – neste caso através da actividade da tradução e da crítica –, e a (des)construção da identidade, por outro, focando o papel crucial que a produção e a circulação de imagens e representações têm na formação de atitudes, referências e experiências sociais, culturais e políticas.

Neste ensaio, e em diversas outras instâncias, Said defende que tem existido na cultura ocidental um certo grau de preconceito contra os árabes, o Islão e a sua literatura – especialmente no sistema cultural norte-americano, uma vez que na Europa a recepção da literatura árabe parece ter sido menos problemática – que deriva, em parte, das imagens estereotipadas e representações negativas que os especialistas em questões islâmicas disseminam e reforçam (Said, *Dispossession* 373; e Robinson 1997: 31-35). Este preconceito traduz-se numa atitude hostil para com a literatura e a cultura arabo-islâmicas e, em particular, para com a própria língua árabe, que chega a ser vista como uma língua “controversa”, como disse um editor norte-americano a Said, quando este quis saber por que razão não iam ser realizadas algumas traduções do escritor egípcio Naguib Mahfouz²⁹. E, assim, “através da tradução”, se declarava um autêntico embargo à literatura árabe.

²⁹ Isto sucede quando o referido editor solicita a Said que sugira uma lista de romances do “Terceiro Mundo” para tradução e posterior inclusão numa nova série que então se programava. Perante semelhante desafio, Said oferece uma lista encabeçada por duas ou três obras de Mahfouz, fora de circulação nos Estados Unidos. Passadas algumas semanas, querendo saber quais os romances que tinham sido escolhidos, Said aborda então o editor, que entretanto lhe responde que as traduções de Mahfouz não iam

Após Mahfouz ter ganhado o prémio Nobel em 1988, traduziram-se algumas das suas obras, com certas revistas norte-americanas a publicarem uns quantos artigos sobre o escritor egípcio. Mas, censura Said, na verdade, tratava-se dos mesmos artigos, sucessivamente reescritos por autores que não tinham o mínimo conhecimento quer da língua quer da literatura árabes, pelo que Naguib Mahfouz foi visto como uma mistura entre uma excentricidade cultural e um símbolo político, sem que alguém se pronunciasse acerca dos seus êxitos literários ou sobre o lugar que ocupava no contexto da literatura contemporânea. De facto, nem Mahfouz nem outros escritores oriundos do mundo árabe conseguiram suscitar qualquer tipo de interesse por parte dos intelectuais e críticos norte-americanos, os quais evitavam, de resto, discutir obras provenientes dessa cultura (*Dispossession* 374). Na óptica de Said, os orientalistas rejeitam considerar a literatura árabe – pelo menos a literatura enquanto expressão da vida árabe – porque a dinâmica da literatura baralha e confunde a nitidez das categorias orientais inventadas, na medida em que introduz narrativas diacrónicas que desafiam a visão sincrónica e essencialista desses mesmos orientalistas (*Power* 33-4; *Orientalism* 240). Para além do mais, salienta Said, o teor dos interesses orientalistas revela uma obsessão (quase) exclusivamente política em relação aos árabes verificando-se, como consequência, uma gritante falta de conhecimento e empenhamento crítico face aos mesmos, sendo a sua literatura pouco conhecida e estudada no Ocidente: uma lamentável situação – “[a] lamentable failure in knowledge”, realça Said – que se deve, em larga medida, ao facto de existir pouca tradução de obras da literatura árabe no Ocidente (*Reflections* 45; *Orientalism* 33).

O Orientalismo revela-se, assim, um sistema de conhecimento, uma grelha discursiva e estrutural que “filtra” o Oriente “para” a consciência europeia – “an accepted grid”, nas palavras de Said, “for filtering through the Orient into Western consciousness” –, ao mesmo tempo que garante a distribuição e a disseminação de atitudes, referências, sentimentos geo-identitários e político-ideológicos pela superfície dos mais diversos tipos de produções verbais, culturais e intelectuais. Said nota, ainda, que esta filtragem se opera em sentido duplo, ou seja, o Ocidente não só filtra o conteúdo para consumo interno, como também o que os outros devem conhecer sobre si mesmos, a sua cultura, a sua história, a sua identidade (*Power* 31). A nosso ver,

ser realizadas, pois o árabe é uma língua controversa, “an answer that”, confessa Said, “has haunted me ever since” (*Dispossession* 372).

semelhante estado de coisas constitui muito mais um sinal da dimensão do poder e da ousadia ocidentais – bem como da fraqueza dos “Outros” – do que qualquer outra coisa. Mas a questão que se impõe, observa Amal Rassam, é a seguinte: qual é a alternativa ao Orientalismo? Como se consegue entender uma cultura “Outra” nos termos “dessa” cultura? (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 82)

Estas duas perguntas – centrais, mas que, nota Rassam, *Orientalism* simplesmente ignora – remetem-nos para aquela que André Lefevere considera a questão mais importante para qualquer tradução ou tentativa de compreensão intercultural: “can culture A”, indaga Lefevere em termos assaz similares aos de Rassam, “ever really understand culture B on that culture's (i.e. B's) own terms? Or do the grids always define the ways in which cultures will be able to understand each other?” (1999: 77).

Ora, no caso do Orientalismo, Said é pessimista, senão mesmo categórico, afirmando que “every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric” (*Orientalism* 204). Se o tom desta asserção parece um tanto ou quanto agressivo, Said aponta ainda para o seguinte:

Some of the immediate sting will be taken out of these labels if we recall additionally that human societies, at least the more advanced cultures, have rarely offered the individual anything but imperialism, racism, and ethnocentrism for dealing with “other” cultures (*Orientalism* 204).

Por seu turno, Lefevere defende que durante o processo de tradução, o intérprete pensa em termos de duas grelhas, resultantes do processo de socialização: a grelha conceptual e a grelha textual. São estas duas grelhas que, através da presença de certos marcadores, são manipuladas de forma a viabilizar o diálogo comunicativo e estético-formal entre o crítico-intérprete e o leitor. Tanto mais que, assevera Lefevere, as disparidades em termos destas duas grelhas são tão importantes quanto as diferenças linguísticas: “problems in translating are caused at least as much by discrepancies in conceptual and textual grids as by discrepancies in languages” (Bassnett e Trivedi 1999: 76). Mais, prossegue Lefevere, estas grelhas são tão fortes e imponentes que, na sua interacção, podem muito bem determinar a maneira como o leitor, o autor, ou o crítico constroem a realidade. Na senda de Said, Lefevere defende ainda que o Ocidente tem interpretado as culturas não-europeias nos termos destas duas grelhas: “in short,

Western cultures ‘translated’ (and ‘translate’) non-Western cultures into Western categories to be able to come to an understanding of them and, therefore, to come to terms with them” (Bassnett e Trivedi 1999: 77).

É este processo de “tradução” que Said analisa, expõe e critica em *Orientalism*. Aliás, do excerto de Lefevere citado acima, Said certamente destacaria a expressão “come to terms” (muito semelhante àquela que ele usa, “deal with”), não só porque sublinha a mundanidade que enforma a “tradu/ição” orientalista, mas também porque faz alusão directa aos temas baconianos de conhecimento e poder, centrais tanto em *Orientalism* quanto nas subsequentes obras de Said. Recorde-se que para Arthur James Balfour (1848-1930), político e estadista britânico, a ocupação do Egipto não se justificava em termos da supremacia da cultura ocidental, mas sim em termos da supremacia do “nosso” conhecimento sobre o Egipto (Said, *Orientalism* 32). De modo que, à semelhança do que sucede em Nietzsche, também em Said, a compreensão, a interpretação e a tradução surgem como formas de poder. Por outras palavras, a interpretação, a representação e o discurso são vistos como factos de poder, ou melhor, de “desigualdade” de poder, independentemente do papel central que a capacidade de imaginação desempenha no processo: *Scientia potentia est!*

Neste contexto, vale a pena salientar o paralelismo susceptível de ser estabelecido entre Nietzsche e Said, sobretudo no respeitante às análises que ambos fazem dos dois últimos renascimentos: o europeu e o oriental. Enquanto Said vê a empresa cultural orientalista – que domesticaria seitas, filosofias, sabedorias, técnicas e demais capitais textuais e culturais para uso e benefício europeu – como um sinal do poder (imperial) do Ocidente sobre o Oriente; em *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) (*A Gaia Ciência*), Nietzsche vê a tradução – isto é, a incorporação e a apropriação do capital cultural helénico por parte de Roma, e o greco-romano por parte da França – “enquanto” império. Todavia, estes dois renascimentos, fenómenos culturais decisivos para a formação do arquivo histórico-cultural europeu, são hoje tratados de forma diferente e quase nunca um em contraponto com o outro. A este propósito, Said explica o seguinte:

The Greek classics served the Italian, French, and English humanists without the troublesome interposition of actual Greeks. Texts by dead people were read, appreciated, and appropriated by people who imagined an ideal commonwealth. This is one reason that scholars rarely speak suspiciously or disparagingly of the Renaissance (*Culture* 235).

O pormenor a destacar neste passo é a noção de identidade ou “geo-identidade imaginária”³⁰. Parafraseando Said, os textos foram lidos, apreciados e apropriados por “povos que imaginavam uma comunidade ideal”. Se hoje, por norma, não se aponta a violência tradutória que o Renascimento infligiu aos sistemas culturais de partida (Grécia e Roma), é porque no centro das circunstâncias sociais e históricas que definem a nossa contemporaneidade predomina uma visão de geo-identidade que abarca tanto os sistemas culturais de chegada quanto os de partida. Ou seja, a teorização do fenómeno cultural do Renascimento europeu é enformada por uma noção de geografia imaginária ou “comunidade imaginada” (Anderson: 1991) – a (ideia da) Europa (Said, *Power* 391; *Orientalism* 4-7) – que inflecte o tom da discussão e o próprio carácter dos resultados teóricos e analíticos sobre esse mesmo fenómeno cultural.

Pretendemos conferir particular relevo a este aspecto porque, contrariamente ao que sucede com o Renascimento europeu, no caso do Renascimento oriental acontece que, apesar de a Europa ter identificado a origem da(s) sua(s) civilização(ões) no Oriente – o que, em princípio, deveria unir os dois extremos da massa continental euro-asiática – as teorias (e, aliás, as próprias práticas) linguísticas, culturais e raciais subsequentemente produzidas iam todas no sentido de afirmar e consolidar o binarismo racial e cultural entre o Oriente e o Ocidente. Um dos principais objectivos de *Orientalism* é criticar tal estado de coisas, a que o autor chama de “latent Orientalism” por oposição a “manifest Orientalism” (*Orientalism*, 201-225). Na senda de Said, procuramos igualmente, no presente trabalho, frisar o papel central que a noção de geo-identidade desempenha no processo de (re)produção ou de tradução de significado, a propósito de uma simples edição de uma obra ou de qualquer outro acto verbal e culturalmente “mais complexo” como a tradução.

³⁰ O conceito saidiano de “geografias imaginadas” (*imagined geographies*), referido em *Orientalism* e *Culture and Imperialism*, procura explicar a dinâmica de tais discursos, os quais operam no sentido de construir, projectar e disseminar uma determinada versão (ou visão) identitária de regiões, sociedades, culturas, civilizações e raças. Subjacente à lógica da imaginação de geografias e da invenção de comunidades encontra-se, não raro, a tentativa de produção e do exercício de autoridade, hegemonia, dominação e poder, num processo no qual a criação e disseminação de imagens, textos e discursos são de importância capital, como atesta o exemplo da grelha discursiva orientalista. Benedict Anderson, em *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (1983), com a sua noção de “comunidades imaginadas”, aborda um fenómeno semelhante, analisando a emergência das nações modernas, que ele vê como “artefactos culturais”, à semelhança, aliás, do historiador britânico Eric Hobsbawm em *The Invention of Tradition* (1983). Por seu turno, Homi Bhabha, em *Nation and Narration* (1990), viria a sugerir que, no fundo, as nações são narrações.

Fugindo de uma Alemanha nazi, Eric Auerbach (1892-1957) encontra refúgio na Istambul de Kemal Atatürk (1881-1938), mas nem por isso deixa de ser categórico, entre outros aspectos, na forma como condena a agressividade da auto-colonização que Atatürk – numa das mais esplêndidas apropriações arquivísticas do século XX – então impunha à Turquia (Apter 2006: 49-50). Umberto Eco, numa posição radicalmente diferente da que Nietzsche adopta, afirma que se é verdade que os romanos declararam guerra à Grécia com o objectivo de latinizarem a nação de Sócrates, Platão e Aristóteles, foi, no entanto, uma Grécia vencida que acabaria por conquistar culturalmente o orgulhoso vencedor (2007: 215). Relativamente a Nietzsche, lendo o seu texto sobre a tradução, não podemos deixar de perguntar se o objectivo principal é criticar o paradigma de apropriação franco-romana ou, antes, afirmar a superioridade do sentido histórico dos alemães em relação aos franceses. Em *Orientalism*, Said critica o anti-semitismo, mas os ataques mais ferozes à sua obra são provenientes precisamente de figuras que se auto-designam lutadores contra o anti-semitismo. Decerto, a geo-identidade parece muito mais maleável do que se dá a entender: Said critica severamente o esquema identitário subjacente ao Orientalismo, mas não faz qualquer referência à identidade africana do Egipto, muito menos ao modo como o Egipto deixou de fazer parte de África para se tornar “Oriente”.

O que estes exemplos revelam, antes de mais, são a centralidade do factor geo-identidade e o ecletismo teórico-analítico que consegue produzir. De resto, a geo-identidade é o que, muitas vezes, define se um acto verbal/cultural constitui uma distorção, uma apropriação ou, antes, uma expropriação nua e crua. Para Said, por exemplo, os deslocamentos, distorções e apropriações intra-culturais são relativamente mais benignos – salutareis até – do que os deslocamentos e apropriações inter-culturais ou inter-civilizacionais, particularmente quando estes são levados a cabo por sociedades e culturas imperiais (*Power* 80). É por isso que o Orientalismo – que, no fundo, acaba por ser uma espécie de tradução/translação, ou seja, tradução do oriental para a consciência europeia e translação do Oriente (isto é, o capital textual/cultural) para a Europa – assume uma dimensão político-mundana incomparável à das deslocações culturais que se verificam no universo intra-europeu. Aliás, Said possui um instrumento analítico, o conceito de “posição estratégica” (*strategic location*), equivalente, sob muitos aspectos, à noção lefevereana de “posição conceptual”³¹, que, em certa medida,

³¹ Este conceito será abordado com maior profundidade mais adiante neste capítulo.

avalia o impacto do factor geo-identidade na matiz, na orientação e no significado de um texto.

No tráfego de capitais de significação, um certo grau de distorção e de interpretação errónea – a tradução/interpretação enquanto um acto de traição, consagrado no adágio italiano *traduttore traditore* – constituem situações incontornáveis, intrínsecas ao processo crítico-interpretativo e, não raro, igualmente produtivas, conduzindo muitas vezes a um maior ou menor grau de aculturação, domesticação e mesmo de apropriação. Este tipo de apropriação cultural é visto, quer por Said quer por Martin Bernal (autor do projecto *Black Athena*), como sendo algo benéfico e produtivo, algo que, aliás, deve ser encorajado. Isto não só porque, em última análise, é difícil desenhar uma fronteira clara entre o que são distorções e apropriações, mas também porque a apropriação, defende Bernal, implica sempre uma eventual elaboração ou desenvolvimento por parte do agente receptor (Said, *Culture* 261-2; *Power* 266-7; e Bernal, *BAWB* 393).

Numa perspectiva diversa pode tentar-se justificar tais distorções e interpretações (erróneas) com o argumento de que toda a interpretação acaba, no fundo, por ser uma distorção (“all interpretation is misinterpretation”), ou contorná-las recorrendo ao cliché de que tudo é político (Said, *WTC* 169). A missão de uma crítica secular seria passa por, em parte, analisar e expor os motivos por detrás de tais distorções e apropriações, e investigar o que se pode fazer para melhorar a situação, procurando fornecer alternativas mais humanísticas (Said, *Power* 372). Por outro lado, é simplesmente insidioso confundir a apropriação cultural endossada por Said e Bernal com a outra espécie de apropriação – a que se pode, mais apropriadamente, chamar de expropriação –, em que o agente cultural procede sistematicamente à eliminação das fontes, ou seja, do texto (ou sistema cultural) de partida. Isto sem falar do uso autoritário e disciplinar dessas fontes para, por exemplo, o exercício de hegemonia, controlo e dominação. Em síntese, cultura entendida enquanto uma forma saudável de apropriação e de deslocamento não pode ser confundida com cultura enquanto sinónimo de expropriações, supressões e eliminações, ou seja, não pode ser confundida com cultura enquanto poder/império. Além do mais, selectividade e elisão são também factores intrínsecos ao processo crítico-interpretativo da história, porquanto todas as culturas, através das mais variadas estratégias verbais, intelectuais e culturais – a tradução, em particular – seleccionam os (arte)factos arquivísticos e os capitais verbais/culturais que importam, elaboram e disseminam:

Selectivity and elision cannot be avoided in the history of ancient science. As in the scientific text itself, and as in its translation, so too in the modern historiographic text that interprets ancient science, it is through simplification and amplification, through elision and supplementation, that certain meaningful historical relationships are revealed (Staden 1992: 584).

Porém, a selectividade e a eliminação não se fazem no vazio etéreo de uma sociedade utópica. As obras, os autores, os (arte)factos seleccionados e/ou excluídos tendem geralmente a responder a expectativas, estereótipos, representações e imagens existentes, que, de resto, se constroem sobre as entidades culturais implicadas num determinado projecto de tradução. Martin Bernal, por exemplo, nota, neste contexto, como certas obras de Platão não são traduzidas por se temer manchar a imagem de uma Europa científica e racional. Esta dialéctica entre a “imaginação” da realidade, por um lado, e a própria realidade, por outro, deve sublinhar-se, pois não passa despercebida a Said:

There is a rather complex dialectic of reinforcement by which the experiences [and expectations] of readers in reality are determined by what they have read, and this in turn influences writers [historians, institutions, societies] to take up subjects defined in advance by reader's experiences [and expectations] (*Orientalism* 94).

A crítica, a edição, a tradução, em suma, a interpretação filológica tem – e este é um dos aspectos importantes que *Humanism and Democratic Criticism* procura frisar – um forte impacto sobre a escrita, a definição e a re-presentação da história. Os textos, observa Said em *Orientalism*, podem não só criar conhecimento, mas também a própria realidade que parecem estar a descrever (94). E a tradução desempenha um papel fundamental na reconstrução e na escrita da história. A existência (ou não) de uma literatura e de uma filosofia astecas (ou nauátles) anteriores à invasão dos espanhóis, por exemplo, é um debate actual que se desenvolve essencialmente em torno da tradução. Segundo autores como A. Segal, G. Payàs ou J. Bierhorst, a corrente interpretativa Garibay/León-Portilla não só criou – através da tradução – uma literatura e filosofia astecas, mas também as fez aproximarem-se dos padrões gregos.

Toda a re-presentação se encontra inexoravelmente “contaminada”, pois nenhum processo de tradução ou conversão da experiência humana em expressão verbal está livre da interferência mundana do agente cultural, da sua subjectividade, da sua intenção e de factores materiais como o poder, a posição ou os interesses (seus e da sociedade)

(Said, *Humanism* 48-49). Não que a contaminação seja inerentemente negativa ou minimizante: a mundanidade dos artefactos ou das práticas verbais não lhes diminui o valor, a posição ou o prestígio, mas torna-os ainda mais interessantes, tanto do ponto de vista da análise quanto da própria avaliação estético-formal. O facto de, por exemplo, a tradução ou a filologia terem estado envolvidas na causa – prática e teórica – imperial, de modo algum lhes diminui o interesse ou o valor. Este é um dos aspectos que Said tenta enfatizar em toda a sua obra, especialmente em *Culture and Imperialism* e *The World, the Text, and the Critic*. Aliás, também em *Humanism and Democratic Criticism* procura restituir à prática filológica uma renovada relevância e centralidade na dinâmica do tráfego de significação (verbal, cultural e intelectual). O que ressalta desta contaminação é a necessidade de uma maior reflexão e análise, no sentido de dar conta da complexidade material que enforma as razões, os métodos e os objectivos que dinamizam os fenómenos textuais/culturais, as selecções, as elisões, as interpretações “erróneas” ou as traições. Heinrich Von Staden, fazendo eco de Said, afirma que, com efeito, não se tem reflectido de modo adequado sobre “as condições culturais” (entenda-se, neste contexto, condições circunstanciais, materiais, mundanas) que enformam as selecções e eliminações que os historiadores modernos levam a cabo (1992: 584).

Reconhecer a contaminação inerente ao processo crítico-interpretativo tem uma outra implicação, pois quem diz contaminação – daí mundanidade e vice-versa – também diz subjectividade, diz presença, em suma, diz agência. Para Said, o crítico-intérprete existe numa situação de dialéctica activa relativamente à sociedade em que se insere, pois a própria interpretação que faz contribui para (re)produzir circunstancialidade, influenciando-se a si, ao seu texto e às circunstâncias históricas que o acolhem: “critics are not merely the alchemical translators of texts into circumstantial reality or worldliness; for they too are subject to and producers of circumstances, which are felt regardless of whatever objectivity the critic’s method possess” (*WTC* 35). O crítico-intérprete dispõe de todo um conjunto de tecnologias – estratégias estético-formais, escolhas lexicais, a estrutura retórica, o estilo, o idelecto, a voz, a individualidade – que lhe permite não só inscrever a sua circunstancialidade na superfície do texto, mas também adoptar uma determinada posição relativamente a questões que o afectam a si e à sociedade onde se insere (Said, *WTC* 33).

É esta relação (a)filiativa – a um tempo genealógica e cultural, vertical e horizontal – entre o agente cultural, o seu mundo e o seu texto, que o triângulo conceptual “o mundo, o texto e o crítico” (*the world, the text, and the critic*) procura

afirmar e defender. O conceito de mundanidade, em suma, é precisamente isto. Defende a ligação estrutural do autor ao seu texto e ao seu mundo (daí mund-anidade), rejeitando qualquer tentativa de separação ou reificação entre tais entidades. Enquanto metodologia crítico-filosófica e ferramenta analítica, a mundanidade permite cartografar, (re)estabelecer e reproduzir as conexões e relações (a)filiativas que ligam os textos às circunstâncias sócio-históricas que os enformam e que lhes conferem parte do seu significado. Os conceitos de “filiação” (*filiation*) e “afiliação” (*affiliation*) constituem instrumentos analíticos capazes de dar conta não só da densidade, heterogeneidade e dinâmica da textualidade, mas também da própria hegemonia que a elaboração textual-cultural exerce na e sobre a sociedade (Said, *WTC* 174).

Said defende ainda que, na civilização contemporânea, os padrões de filiação (*filiation*), ou seja, as linhas genealógicas das produções textuais, foram substituídos por padrões ou paradigmas relacionais de afiliação (*affiliation*), isto é, por um processo de identificação através de realidades como a cultura, a sociedade, as instituições, as associações, as comunidades, as mundividências, as ideias, os valores ou os interesses comuns. Contudo, ainda que a afiliação se tenha tornado cada vez mais importante na história da cultura moderna, a filiação (vertical) a par da afiliação (horizontal) continuam a ser duas dimensões centrais da mundanidade, existindo num estado de constante interação e cooperação no seio da sociedade, tanto mais que, por regra, as relações afiliativas geralmente procuram (re)produzir e (re)instituir vestígios de autoridade de natureza filiativa (Said, *WTC* 15-18). Considere-se, como exemplo, o caso de Anquetil-Duperron, já analisado no capítulo 1 da Parte II do presente trabalho³², ou mesmo o papel da filologia na história genealógica do Ocidente. Assim, enquanto princípio interpretativo, o conceito de afiliação significa estudar e recriar as ligações entre o texto e o mundo (Said, *WTC* 175), associando o primeiro não só a outros textos, mas também às classes, às ideologias, às instituições e ao próprio momento histórico-social, conferindo especial visibilidade e materialidade às linhas que ligam os textos à sociedade, ao autor e à cultura. Afiliação significa ainda cartografar as relações entre práticas, indivíduos, classes e todo o tipo de formações (sociais, culturais, discursivas), embora se trate, sobretudo, de um conceito dinâmico que procura tornar explícitas “all kinds of connections that we tend to forget and that have to be made explicit and even dramatic in order for political change to take place” (Said, *Power* 336).

³² *Supra* p. 53

Said propõe três modos de afiliação, essenciais para a análise da actividade crítico-interpretativa de um modo geral, mas, a nosso ver, aplicáveis, de forma muito particular, à actividade tradutória. O primeiro modo de afiliação é a relação do critefacto (uma tradução, por exemplo) com o texto, ocasião ou acontecimento que procura abordar (o texto de partida, neste caso), levantando questões como as seguintes: de que forma se chegou ao texto escolhido? Como é que o texto de partida foi abordado (*entered*)? E, portanto, como é que o critefacto define a sua relação com o texto (ou ocasião) sobre o qual incide? (Said, *WTC* 50).

O segundo modo de afiliação tem que ver com a intenção do critefacto quando decide abordar o texto escolhido. Constituirá o critefacto uma tentativa de identificar o seu texto preferido ou, antes, uma tentativa de se identificar com esse mesmo texto? Recorde-se que, por vezes, defende-se que um tradutor traduz precisamente a obra que gostaria de escrever. Qual é o posicionamento do critefacto? Ou, adaptando a terminologia de Lefevere, qual é a posição conceptual do critefacto? Situa-se entre o texto de partida e o leitor ou, antes, num dos pólos? Nas palavras de Said, “does it stand between the text and the reader, or to one side of them?” (*WTC* 50; *Orientalism* 20).

O terceiro modo de afiliação está relacionado com a dinâmica da superfície textual do critefacto enquanto terreno mundano de (re)produção de significado. Isto é, refere-se ao método que o critefacto utiliza na e através da superfície textual, para fazer história, ao mesmo tempo que materializa a sua própria história, ou seja, na e para a história: “what is the method by which the essay permits history a role during the making of its own history ...?” (Said, *WTC* 50-1).

Assim, o conceito de afiliação obriga-nos a colocar várias questões: quem é que se nos dirige no texto? (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 16) Como é que o texto reclama a nossa atenção? Como é que nós, leitores, a nossa cultura e a nossa sociedade, participamos na definição do valor, do papel, da pertinência e da actualidade desse mesmo texto? Pergunta esta que, em última análise, nos remete para a questão da autoridade. Se Lefevere emprega a noção de grelhas para analisar a autoridade do crítico-intérprete, Said utiliza dois instrumentos metodológicos para analisar a questão da autoridade textual: a posição estratégica (*strategic location*), que indica o posicionamento do autor num determinado texto, isto é, a posição conceptual na terminologia de Lefevere; e a formação estratégica (*strategic formation*), que serve para analisar não só a natureza da (inter)textualidade – a rede afiliativa/textual – que enforma uma determinada obra, mas também o significado de marcadores estético-formais como

a voz, a estrutura narrativa, as imagens, os temas ou os motivos presentes na superfície textual. O adjectivo *strategic* (*strategic location, strategic formation*) serve aqui para frisar a urgência subjacente à problemática central, o facto de o crítico-intérprete ter de se posicionar em relação quer ao seu objecto de estudo quer ao próprio público a que se dirige:

Everyone who writes about the Orient must locate himself *vis-à-vis* the Orient; translated into his text this location includes the kind of narrative voice he adopts, the type of structure he builds, the kinds of images, themes, motifs that circulate in his text – all of which add up to deliberate ways of addressing the reader, containing the Orient, and finally, representing it or speaking in its behalf (Said, *Orientalism* 20).

É este posicionamento (*location*) que indica a autoridade e a atitude que o crítico-intérprete assume em relação ao texto que aborda (entenda-se texto, no sentido mais lato possível), e, no caso de Burton, revela a intenção e o objectivo pouco humanísticos subjacentes à sua tradução de *As Mil e Uma Noites*.

Mas, mais importante ainda, todas estas questões mundanas levantadas pelo conceito de afiliação, mostram, no fundo, até que ponto é ilusório, quando não preconceituoso, considerar actividades crítico-interpretativas – a tradução ou a crítica – como sendo secundárias ou estando confinadas ao passado. A crítica (tal como a tradução), longe de ser dominada pelo passado ou pelo texto original, é uma prática textual com profundo impacte na articulação e elaboração não só do presente, mas também do futuro e do próprio passado. Said numa afirmação igualmente válida para a realidade da tradução defende o seguinte: “criticism, no less than any text, is the present in the course of its articulation, its struggles for definition” (*WTC* 51).

Podemos assim constatar que no âmbito de uma filosofia textual como a saidiana, com a sua pesada ênfase nas complexidades e nos dinamismos circunstanciais subjacentes à economia de (re)produção de significado, não há (e dificilmente haveria) lugar para noções textuais como o misticismo batinita, a perene indecisão ou mesmo as aporias do desconstrucionismo. Para Said, um texto constitui um acontecimento, uma circunstância de cariz activo e formativo, que tem lugar num tempo e num espaço específicos (“a being in the world”) e que deriva da acção e da intenção de um determinado agente cultural (autor, crítico, tradutor ou intérprete) situado na mundanidade da cultura, da história, da sociedade e das próprias exigências sócio-

políticas do seu espaço-tempo. Por isso, os textos são fenómenos indissociáveis das condições sociais, históricas e políticas que (em parte) os tornam possíveis, e que, de resto, fazem com que sejam inteligíveis e tenham significado na cultura e na sociedade, enquanto resultados do esforço, da intenção e da vontade humanas (Said, *WTC* 4).

O modo como Said teoriza a relação entre a actividade textual, a cultura e a sociedade revela até que ponto a sua metodologia incorpora e modifica o vigor da dialéctica saussurreana. Se para Ferdinand de Saussure (1857-1913) o significado de um signo ou texto reside precisamente na sua diferença em relação a outros signos ou textos, Said nota que os textos “desalojam” (*displace*) outros textos ou, o que acontece ainda com maior frequência, ocupam o lugar de qualquer outra coisa (*WTC* 45). Esta “qualquer outra coisa” pode ser o silêncio, a fala, a presença, a voz, a acção ou até a desordem, o caos ou a própria anarquia, como aliás Matthew Arnold dá a entender na obra, assaz referida, que sugestivamente intitulou *Culture and Anarchy*. Assim, esta noção de deslocamento (*displacement*), ou seja, a questão da presença e, uma vez que se trata de uma realidade dialéctica, da ausência de um texto num dado tempo-espaço, põe em destaque as relações que ligam, por um lado, a cultura aos seus membros e aderentes, à sociedade e ao Estado, lançando luz sobre o modo como estas entidades interagem entre si e sobre o(s) respectivo(s) efeito(s), e, por outro lado, os textos às instituições sociais que os encorajam e sustentam ou, pelo contrário, os despromovem e bloqueiam.

A palavra-chave aqui é a (in)visibilidade, porque a cultura, através do uso das mais diversas estratégias textuais e extra-textuais, tende a ocultar a realidade bruta da sua materialidade, bem como a sua cumplicidade com os interesses da sociedade e do Estado, tal como nota Said:

It is my conviction that culture works very effectively to make invisible and even ‘impossible’ the actual *affiliations* that exist between the world of ideas and scholarship, on the one hand, and the world of brute politics, corporate and state power, and military force, on the other (*Reflections* 119).

Deste modo, atendendo às implicações teóricas e metodológicas de um conceito como mundanidade, tratar a realidade textual como um facto ou estrutura inerte não só significa ignorar o impacte da materialidade que enforma os textos enquanto “actos” localizados na contingência do “mundo” (“mundo” no sentido viquiano do termo), mas também implica divorciá-la da dinâmica da relação de e com o poder que lhe está

subjacente. Esta relação, por seu turno, define não só o enquadramento socio-histórico em que um determinado texto é produzido, activado, actualizado e disseminado, mas também os próprios contornos, texturas e matizes que esse texto adquire num dado tempo-espço. Tudo isto confere um renovado sentido e mundanidade à economia de produção, circulação e disseminação de capitais de significação (verbais, artísticos, culturais ou intelectuais), com a consequência metodológica e analítica de que factores circunstanciais como as estratégias discursivas, o quadro institucional, os interesses ideológicos e o impacte sócio-político sobre os sistemas culturais afectados, bem como o factor geo-identidade, devem ser considerados na avaliação de qualquer projecto de tradução (Venuti 1998: 82). Tal como o episódio do embargo à literatura árabe ilustra, a questão não tem que ver apenas com a interdependência e ambivalência existentes entre a actividade de tradução e a crítica literária, mas também com o papel crucial que a produção, a circulação e a promoção de imagens e de representações – através da (não) tradução – têm na formação e consolidação de atitudes, referências, sentimentos, experiências sócio-culturais e até na (des)construção de identidades. Como nota Said, as representações orientalistas, neste caso manipuladas por meio da tradução e da crítica, não só procuram afastar e desumanizar uma cultura considerada “outra”, mas também tendem a reforçar e a consolidar a fantasia xenófoba de uma identidade “ocidental” pura (*Dispossession* 374; e Robinson 1997: 34-36). Said assevera ainda que a presença do Orientalismo acaba por determinar a ausência de um qualquer tipo de interesse pela literatura oriental enquanto parte integrante do desenvolvimento da sociedade, isto é, enquanto presença, voz, subjectividade e agência oriental (*Power* 33, 34).

O silêncio, como se sabe, constitui uma condição fundamental no processo de subalternização de um objecto. Assim, o acto de quebrar o silêncio representa a possibilidade de desafiar a legitimidade e a hegemonia de imagens e representações que se movimentam em torno de determinado objecto. Said recorda, a este propósito, as sérias dificuldades que teve em encontrar uma editora para a publicação de *The Question of Palestine*, obra que, entre outros aspectos, pretendia dar a conhecer a causa palestiniana ao público norte-mericano. A lógica era simples ou, pelo menos, assim pensava Said. Nos Estados Unidos não se queria ouvir, e muito menos ver, o Outro a falar: “They did not want the *other* person to speak” (*Power* 171-172).

Concluimos este capítulo, frisando que para promover, propagar e (des)construir imagens e representações, a actividade tradutória, à semelhança do que sucede com qualquer outra prática textual, necessita da intervenção de um vasto conjunto de

condições circunstanciais que lhe permita alcançar os efeitos literário, social e cultural desejados, isto é, intencionados: a acção de diversos mecanismos discursivos, de autoridades civis e políticas, de instituições e tradições disciplinares. Esta constitui, aliás, uma posição metodológica que Said expõe, com grande ênfase, na introdução a *Orientalism*, observando que não existe uma regra fixa que reja a interacção entre o conhecimento e o poder, pelo que não basta afirmar que a tradução – ou qualquer outra representação verbal ou cultural – constitui uma forma de poder e/ou de agressão. Isto é, o facto de as línguas indianas, por exemplo, se traduzirem entre si, de modo algum justifica ou racionaliza a instrumentalização e a violência que caracterizam a tradução orientalista. Por outro lado, se editoras norte-americanas consideraram *The Question of Palestine* “too provocative to publish”, o facto é que não foram poucos os palestinianos a censurarem Said por defender uma solução bi-nacional para o conflito israelo-palestiniano: “when a Beirut publisher offered to bring the book out in Arabic, it asked Said to remove his criticism of Syria and Saudi Arabia. Said refused, and although the book was published in Israel, it still has not appeared in Arabic” (Bayoumi e Rubin 2000: xxv).

Assim, cada caso, cada padrão, cada paradigma merece ser analisado individualmente, no seu devido enquadramento social, histórico e político. Por outras palavras, analisar a dinâmica de um projecto de tradução exige que se o faça no quadro da sua relação com a cultura e com a sociedade, isto é, “em contraponto” com circunstâncias materiais, tais como a desigualdade de poder, os interesses político-ideológicos ou a intenção do agente cultural. Trata-se de factores que enformam e influenciam a viagem, a disseminação e a transformação de um determinado texto ou, pelo contrário, a ausência do mesmo. Um instrumento analítico e metodológico como a mundanidade, obriga-nos a confrontar-nos com (e a tentar encontrar respostas para) questões centrais como sejam: porquê a tradução e não qualquer outro veículo cultural? Qual o motivo por detrás da (não) tradução? Porquê a tradução numa determinada época e não em qualquer outra? Porquê este texto e não aquele? A reflexão em torno de todas estas questões permite-nos, de algum modo, problematizar a complexa dinâmica subjacente à prática e à teorização de uma actividade textual cada vez mais importante, aquilo que Said chamou de “o mundo do poder e das representações” (*Orientalism* 3; *WTC* 222-3; *Reflections* 563).

Como referimos atrás, movimentos e deslocamentos de capitais verbais, textuais,

culturais e históricos não se dão na neutralidade político-ideológica de sociedades utópicas nem no vazio etéreo de sistemas platónicos. Muito pelo contrário, inserem-se, antes, no quadro mais complexo e mundano que é o da luta e da contestação, não só pelo poder, autoridade, hegemonia e dominação, mas também pela própria (re)definição da história, da geografia e da identidade, tanto do presente como do passado e do futuro. No processo de importação, (re)produção e elaboração de artefactos verbais e culturais, um certo grau de distorção, descontextualização e violência é inevitável e, muitas vezes, até produtivo. Mas isso, de modo algum, dissolve a mundanidade – a circunstancialidade, a materialidade – quer do texto quer do crítico-intérprete. Nem sequer diminui a relevância que esta mundanidade tem para a análise e a teorização de todos e quaisquer actos de significação. Daí a pertinência do título que Said escolhe dar à sua obra, *The World, the Text, and the Critic*. Daí também a pertinência da questão mundana (*worldly*) que Said enfaticamente coloca: “what were these texts [(mis)interpretations, (mis)representations, (arte)facts, discourses, so on and so forth] connected to that enabled them?” (*Power* 59).

A missão do estudioso ou do investigador de tradução deve incluir, a nosso ver, uma tentativa de, entre outras, averiguar o modo e o objectivo de aquisição, aplicação e disseminação dos (arte)factos arquivísticos ou capitais de conhecimento. Trata-se de um esforço para, na senda Said, tentar apurar se o conhecimento é instrumentalizado com o intuito de (re)produzir, reforçar e consolidar a autoridade, a hegemonia e o poder, ou se é, antes, utilizado para a promoção de causas e fins humanísticos como o intercâmbio cultural, o entendimento entre diferentes povos e civilizações ou a curiosidade e a especulação intelectual (*Power* 40-41). Esta missão, de natureza a um tempo crítica e secular, implica indagar a relevância do humanismo ou de uma ética da tradução para o processo de interpretação filológica no intercâmbio, cada vez mais intenso, de significação e de conhecimento designado por *translatio* global ou, como prefere Spivak, planetaridade (*planetary*).

A relevância e os contornos deste humanismo ou ética de tradução serão explorados no capítulo seguinte através da análise do conceito de “contraponto”.

3. Contraponto: o Humanismo Saidiano

Contraponto, posto de forma o mais concisa possível, representa um modo de leitura que procura (re)interpretar os textos vendo-os como estando inseridos em – e em contraste com – o quadro mundano de realidades materiais e circunstanciais como a opressão, a dominação ou o império, em suma, o mundo do poder, da hegemonia e da política. Trata-se de uma forma de leitura, ou melhor, uma espécie de “re-leitura” (*rereading, reading back*) através da perspectiva do (ex-)colonizado, que, especialmente no contexto da cultura ocidental, procura mostrar como a presença do império – “the submerged but crucial presence of empire” (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 92) – anima e enforma a superfície de todo um conjunto de artefactos textuais e tradições discursivas, que inclui não só romances e obras consideradas canónicas, mas também disciplinas e construções teóricas. A consequência de semelhante instrumento analítico-metodológico, particularmente quando aplicado à realidade do império, é que, ao invés de uma leitura unívoca, o que se produz é, antes, uma leitura polifónica, consciente tanto da história metropolitana como da periférica, ou seja, atenta tanto ao monólogo “imperial” como às histórias, experiências e vozes reprimidas, elididas e obliteradas pelo discurso hegemónico da metrópole.

Nesta medida, o que o conceito de contraponto propõe é, no fundo, repensar a geografia e a identidade humanas, ou aquilo que temos vindo a chamar de “geo-identidade”. Por outras palavras, “contraponto” propõe não só expor os efeitos materiais – e a própria realidade – da imaginação geo-identitária imperial, mas também re-equacionar a relação existente entre a dinâmica desta imaginação, por um lado, e as suas representações discursivas na (e através da) cultura, por outro: “rather than just another way of reading the text, contrapuntal reading uncovers the geographical reality of imperialism and its profound material effects upon a large proportion of the globe” (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 94).

Ora, como vimos no capítulo anterior, a representação/definição de um objecto encontra-se intimamente associada à intenção ou tentativa de o controlar e possuir. Esta tendência prevalece particularmente no seio das culturas ditas imperiais, onde pode identificar-se um esforço constante no sentido não só de monopolizar a prerrogativa de representar e de definir, mas também de configurar, dispor e possuir a geografia, a história e a identidade, tanto da metrópole como da colónia, tanto do centro como da periferia. Esta mecânica de poder – em certa medida, inerente ao próprio processo de

representação – encontra-se na base de esquemas e valorizações sócio-culturais e espaço-morais. Veja-se, por exemplo, a codificação da diferença ou a hierarquização dicotómica de espaços, línguas ou culturas, assim como de identidades e raças. Trata-se de esquemas que, em última análise, tendem a servir interesses materiais e desígnios imperiais como sejam a aquisição, o controlo e a manutenção de domínios geográficos (territórios e terras) e das próprias populações. A este propósito, Said, num passo que ecoa a tese de Eric Cheyfitz desenvolvida em *The Poetics of Imperialism*, escreve o seguinte: “the actual geographical possession of land is what empire in the final analysis is all about” (*Culture* 93). Recorde-se que, segundo Cheyfitz, a “tradução” das terras indígenas “por” propriedades alienáveis – num gesto essencialista e enformado por uma ideologia que concebia os indígenas como seres “impróprios”, inferiores e não civilizados – constituía o “coração das trevas” da empresa imperial europeia na América. Robert J. C. Young, numa mesma linha, escreve que a ligação íntima entre colonização e tradução não começa com actos de intercâmbio, mas sim com violência e apropriação, com acções que ele designa por desterritorialização (2003: 140-1).

O que importa sublinhar neste “processo de tradução”, uma tradução essencialista e tributária de uma estrutura teleo-lógica de identidade e propriedade (Said *Culture* 128), é que o tradutor invariavelmente assume o silêncio do traduzi(n)do: “there is incorporation; there is inclusion; there is direct rule; there is coercion. But there is only infrequently an acknowledgement that the colonized people should be heard from, their ideas known” (Said, *Culture* 58). Ou seja, como o expõem Ashcroft e Ahluwalia, “the perspective of the inhabitants of those farflung places, indeed the peoples themselves, only exist (when they are not actively debased as ‘primitives’ or ‘cannibals’) as shadowy absences at the edges of the European consciousness (2001: 96, 98). Ora, o que tem o conceito de contraponto a ver com tudo isto? Ashcroft e Ahluwalia dão-nos a resposta: “Contrapuntal reading acts to give those absences a presence” (2001: 96, 98).

Contraponto é, assim, uma estratégia crítico-interpretativa que procura dar som, densidade e visibilidade às vozes silenciadas, aos traços submersos, às culturas e identidades suprimidas, reprimidas e distorcidas, num gesto que, em última instância, procura expandir o espaço psico-social de contacto, expandindo a comunicação e o diálogo entre as partes envolvidas. Mas, mais importante ainda, ao ler contrapontisticamente o (meta)texto da luta entre representações discursivas diferentes e contraditórias, não só se torna evidente até que ponto a cultura tem sido uma

acompanhante polifónica da expansão imperial, como também nos permite evitar o negativismo e a rejeição que implica uma retórica de culpabilização tantas vezes adoptada pelo (ex-)coloniza(n)do. De que maneira, perguntar-se-á?

Ao revelar a hibridez histórico-cultural que enforma a relação entre a metrópole e as (ex)colónias, uma leitura contrapontística afasta tanto a divisão redutiva e essencialista quanto a noção de estabilidade e impermeabilidade sugerida por categorias ontológicas tais como culturas, nações ou raças. Estas categorias presumem que a cultura ocidental, a sua história e a sua identidade são inteiramente independentes não só de outras culturas, outras histórias e outras identidades, mas também da materialidade de interesses como o poder, a autoridade, o privilégio e a dominação (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 93, 100). Parte do valor do conceito de contraponto reside no facto de este procurar fazer face a semelhantes sublimações e essencialismos (levados a cabo pela cultura dominante), revelando o grau de intersecção e interdependência entre o imperialismo e a resistência ao império, entre a metrópole e a periferia, minando, deste modo, as bases do edifício rígido da relação binária entre o colonizador e o (ex-)colonizado. Assim, “contrapuntal reading does not simply exist as a form of refutation or contestation, but as way of showing the dense interrelationship of imperial and colonial societies (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 94).

Esta noção de hibridez e interdependência representa um dos aspectos mais importantes da empresa crítica e revisionista pós-colonial, tornando-se essencial quer para o projecto de resistência (entenda-se, re-escrita, re-tradução), quer para o próprio humanismo pós-colonial e o humanismo saidiano em particular. Se é certo que a noção de (re)tradução tem sido proposta enquanto estratégia de resistência ao império e de recuperação da geo-identidade nativa por teóricos como Niranjana e Rafael, o facto é que esta necessidade de re-tradução ou re-escrita do metatexto cultural e identitário por parte do tradutor/escritor pós-colonial tem constituído, desde o início, uma preocupação central na agenda dos teóricos pós-coloniais. Como observa Robert J. C. Young, as duas melhores obras de Fanon têm que ver com a tradução, ou melhor, com a re-tradução, acrescentando, a este propósito o seguinte: “with Fanon translation becomes a synonym for performative, activist writing, which seeks to produce direct bodily effects on the reader – of which his own writing is one of the greatest examples” (2003: 146). Mais: se na óptica de Maria Tymoczko não há dúvidas de que existe um considerável grau de analogia entre a actividade do tradutor e a do escritor pós-colonial (Bassnett e Trivedi 1999: 19-40), para Young não há nada que consiga reflectir tão bem a actividade e a

dinâmica política do pós-colonialismo como o conceito de tradução (2003: 138).

No entanto, como mostra o caso do projecto niranjaniano de (re)tradução – com a escritora indiana a defender a rejeição enquanto caminho único para a resistência, liberdade e transformação – “the central problem with ideas of resistance is the overly simplistic conflation of resistance with oppositionality” (Ashcroft e Ahluwalia 2011: 106). Esta equivalência constitui uma das grandes armadilhas para as quais Frantz Fanon alertou insistentemente, pois trata-se, na sua perspectiva, de um dos principais obstáculos (*pitfalls*) à formação e ao desenvolvimento de uma consciência nacional crítica. A desvantagem de semelhante rejeição é que, nas palavras de Ashcroft e Ahluwalia, “far from achieving a successful rejection of the dominant culture, [it] locks the political consciousness of the colonised subject into a binary relationship from which actual resistance is difficult to mobilise” (2011: 106). Outro desses obstáculos, ou *pitfalls* como lhes chama Fanon, é a passividade inerente à retórica de culpabilização, tão criticada por Said, porquanto limita a possibilidade de mudança e transformação socio-histórica.

Para Said, a mudança social é um processo de recriação muito mais ambivalente e inclusivo do que Niranjana dá a entender, pois exige apoderar-se do discurso dominante e transformá-lo, re-escrevê-lo, numa palavra, traduzi-lo. É o que acontece, por exemplo, quando escritores e intelectuais (ex-)coloniza(n)dos se apropriam da língua, das formas literárias e dos próprios discursos metropolitanos para aí reconstruírem uma realidade sócio-cultural diferente, inclusiva, crítica e humanística. Todavia, este projecto de intervenção, re-interpretação e re-escrita, a que Said enfaticamente chama de *reinscription* (Culture 253), é um processo contrapontístico e híbrido que implica uma reconstrução, ou melhor, uma (re)transformação da relação entre o Eu e o Outro – “the breaking down of barriers that exist between different cultures”, “[and of] the binary division between self and other” (Ashcroft e Ahluwalia 2001: 109) –, consequentemente repensando, reconfigurando e redefinindo o terreno cultural, geográfico e identitário comum a ambos os agentes históricos, tanto o sujeito como o objecto, tanto o colonizador como o colonizado. Trata-se de um gesto – a nosso ver muito semelhante ao movimento hermenêutico de compensação teorizado por George Steiner em *After Babel. Aspects of Language and Translation* (1975) – que procura recuperar e re-estabelecer a liberdade e a comunidade humanas. A este ambicioso projecto crítico-interpretativo Said chamou de *voyage in*, uma empresa de reconstituição, ou melhor, de (des)construção representacional, ideológica, cultural e

identitária, uma tarefa de natureza secular e estritamente associada à inerente hibridez contrapontística das culturas, das histórias e das identidades. Trata-se, portanto, de um processo de redescoberta e recuperação (“rediscovery and repatriation”) dos traços, aspectos e vozes que a lógica do imperialismo tem elidido, suprimido e obliterado do metatexto do passado histórico dos nativos. O prefixo “re-” indica aqui a parcial, porém inevitável, “tragédia” que, por inerência, define um projecto itinerante e (re)tradutório como o é a resistência pós-colonial. Tragédia porque, em certa medida, está-se perante um trabalho que implica redescobrir, recartografar, reconstituir e reconfigurar territórios, tradições, linguagens, discursos e formas jáestabelecidas, inscritas, ou, pelo menos, influenciadas pela cultura do império (Said, *Culture* 253).

Assim, esta noção saidiana de *voyage in* (ou “viagem adentro”) corresponderia ao que, no contexto dos Estudos de Tradução Pós-coloniais, se designa por (re)tradução ou tradução pós-colonial, sem todavia descurar o poder que a subjectividade do tradutor-crítico-intérprete tem na dinâmica de uma semelhante viagem, pois, como diz Said em *Humanism and Democratic Criticism*, o âmago do trabalho humanístico assenta no esforço individual e num qualquer tipo de originalidade por parte do humanista (2004: 42). Said não ignora nem desvaloriza o impacte de forças sistémicas e impessoais – como os paradigmas (Khun) ou os epistemas (Foucault) – sobre a capacidade de acção e imaginação do indivíduo, mas reconhece os óbvios condicionamentos paradigmáticos e epistémicos, e insiste em defender a centralidade da agência do crítico-intérprete, afirmando que a vontade, a intenção e a imaginação do agente sócio-cultural detêm um papel válido e formativo na economia do tráfico de significação: “humanism is the achievement of form by human will and agency; it is neither system nor impersonal force like the market or the unconscious, however much one may believe in the workings of both” (*Humanism* 15).

É precisamente deste poder, inerente à agência e subjectividade do indivíduo sócio-cultural, que deriva a responsabilidade cultural, moral e intelectual do crítico-intérprete, um poder que, por seu turno, remete para primeiro plano a importância de uma ética filológica ou crítico-interpretativa na dinâmica da produção textual/cultural, um tema, aliás, de crescente importância para a pós-colonialidade, à medida que os tradutores, os críticos e os intérpretes adquirem um poder e um reconhecimento sem precedentes no seio da cultura e da sociedade em geral. Assim, em *Scandals of Translation: for an Ethics of Difference*, Lawrence Venuti não perde de vista esta temática no centro das preocupações dos Estudos de Tradução, privilegiando o que ele

designa de “estratégia de estranhamento” (*foreignizing strategy*) enquanto forma de reconhecer e valorizar a diferença cultural, o imperativo da mudança, a necessidade da resistência aos clichés, bem como a importância de desafiar a ortodoxia e o *statu quo*.

Said, por sua vez, baseando-se no modo como o mundo árabo-islâmico concebe o termo “intelectual” – as palavras para intelectual são *muthaqqaf*, homem da cultura, e *mufakir*, homem do pensamento – emprega a noção de “escritor-intelectual” (*writer-intellectual*) para frisar o papel do autor-crítico-intérprete enquanto produtor cultural e agente crítico do pensamento e do saber (*Humanism* 121, 127, 140-141). Em moldes muito semelhantes ao perfil de tradutor-humanista que Lawrence Venuti esboça em *Scandals of Translation*, Said defende ainda que o escritor-intelectual tem o dever de apresentar narrativas e perspectivas diferentes, particularmente no processo de formação mnemónica e de acumulação arquivística, construindo espaços de coexistência, de diálogo e de intercâmbio, em vez de campos de batalha ou de polémica gratuita. Para Said, o intelectual representa uma espécie de contra-memória, devendo ser dono de um contra-discurso próprio, que não permite à consciência derivar (*look away*) ou adormecer (*Humanism* 142).

Como, aliás, pode deduzir-se da atitude que enforma *Orientalism*, Said confere uma grande atenção e ênfase à complexa e circunstancial tarefa que é estudar, conhecer e representar não só tradições e conceitos, mas também modos de fazer pertencentes às culturas e civilizações ditas “outras”. Esta atenção e ênfase, a par da centralidade que recai sobre o papel da consciência do crítico-intérprete-intelectual nessa empresa, encontram-se reflectidas na crescente relevância que, durante a sua carreira, atribuiu à interpretação filológica – a forma como o crítico-intérprete conduz o processo de leitura – enquanto base para o exercício do humanismo, não só defendendo uma leitura simultaneamente mundanista e integracionista, mas também considerando “a ciência de ler” (*the science of reading*) como sendo de importância imperativa para a prática de um humanismo abrangente, crítico e secular (*Humanism* 50, 58-61). Em Said, absorver, ou melhor, traduzir “o estrangeiro” e “o diferente” constitui uma necessidade humana (*WTC* 249). Todavia, as palavras não são objectos inertes ou passivos, mas antes agentes de mudança social, cultural, histórica e política, e agentes de mudança da própria consciência humana. Por isso mesmo, no processo desta absorção ou tradução textual/cultural, é missão do humanista desenvolver esforços no sentido de imaginar, conceber e fornecer modelos não coercivos de coexistência entre as diversas e diferentes entidades culturais e identitárias, oferecendo resistência quer a padrões de pensamento

que advoguem fatalidades, como a inevitabilidade de conflitos culturais e choques civilizacionais, quer a estruturas e paradigmas reducionistas ou demasiado generalistas baseados na dialéctica “nós-contra-eles”. É ainda missão do crítico-intérprete humanista opor-se a modelos negativos, tais como o nacionalismo, o fanatismo religioso, o fundamentalismo ou o exclusivismo cultural e racial (*Humanism* 50-51).

Em suma, o estudo, o conhecimento ou a representação do “outro” devem realizar-se “em contraponto” com o universo que designamos de “cultura nossa”, ou seja, numa espécie de contraponto entre o local e o universal, como forma de auto-conhecimento, auto-desenvolvimento e auto-crítica. Afinal, para Said, a auto-crítica é o princípio fundamental de toda a prática humanística (*Humanism* xi), sendo por isso que confere destaque à obra de Raymond Schwab. De facto, tanto pelo objecto de estudo que escolhe como pela metodologia que emprega, Schwab, em *La Renaissance Orientale* (1950) não só evita perspectivar a relação entre os sistemas culturais enquanto categorias reificadas e opostas, como também – mostrando empatia, imaginação, paciência, afecção e entusiasmo – multiplica as oportunidades de estudo, intercâmbio, aprendizagem, coexistência e reflexão crítica: “So profound and beneficent is Schwab’s view of the Orient that one is doubtless more accurate in describing him as an *orienteur* rather than an *orientaliste*, a man more interested in a generous awareness than in detached classification”. Para Schwab, acrescenta Said, em última instância, o Oriente, “however *outré* it may at first seem”, representa um complemento ao Ocidente e vice-versa (*WTC* 249-50, 266). Schwab fornece-nos, assim, um exemplo cabal do que é ser humanista crítico, do que é exercer consciência crítica, pois o paradigma contrapontístico que enforma a sua ética de tradução oferece-nos o que Said chamaria de uma combinação equilibrada de “recepção” com uma boa dose de “resistência”. Humanismo, afirma Said, “is, to some extent, a resistance to *idées reçues*, and it offers opposition to every kind of cliché and unthinking language” (*Humanism* 43).

Recepção e resistência representam dois movimentos cruciais na economia da hermenêutica filológica, e qualquer acto de leitura, defende Said baseando-se em Ralph Waldo Emerson (1803-1882) e Richard Poirier (1925-2009), deve envolver o humanista nestes dois movimentos (*Humanism* 61, 67). Enquanto a recepção permite ao crítico-intérprete uma atitude mais aberta e de empatia face ao seu objecto de estudo, a resistência proporciona ao crítico-intérprete um método ou estratégia para combater o provincianismo, o comodismo ou o nacionalismo. Esta receptividade crítica e resistente encontra-se na base da hermenêutica filológica, pois, no fundo, o movimento de

recepção significa que o intérprete deve, a título provisório, submeter-se aos textos de modo consciente e tratá-los como se fossem objectos discretos, uma vez que esta é a forma em que originalmente se encontram. Em seguida, através do alargamento e elucidação dos quadros, amiúde obscuros e invisíveis, em que os textos se situam, o intérprete deve abordar não só as situações históricas, mas também a maneira como determinadas atitudes, sentimentos e retóricas se entrelaçam com algumas correntes e formações histórico-sociais próprias do seu contexto. Através desta leitura de cunho mundano e circunstancial, o intérprete deve então proceder à localização do texto no seu tempo e espaço, partindo de toda uma rede de relações cujos contornos e influências desempenham um papel instrutivo no texto.

A todo este processo, Said chama reconstruir ou reproduzir a “rede afiliativa” que sustenta a presença e a própria materialidade quer do texto quer do autor. Para tal, o intérprete deve colocar-se na posição do autor, para quem o processo de escrita implicou toda uma série de decisões e escolhas cuja expressão material são as palavras que compõem a superfície textual (*Humanism* 61-62). Para entrar na linguagem e no mundo de um determinado autor, ou mesmo para assumir a posição desse autor de modo crítico, secular e receptivo, há que ter em linha de conta a realidade circunstancial em que o autor se insere, pois, de acordo com Said, nenhum indivíduo é totalmente soberano do seu artefacto, nem se encontra para além do seu espaço-tempo. Assim, ler um autor como Joseph Conrad, por exemplo, é sobretudo ler a sua obra a partir da perspectiva de Conrad, “as if with the eye of Conrad himself, which is to try to understand each word, each metaphor, each sentence as something consciously chosen by Conrad in preference to any number of other possibilities” (*Humanism* 62).

De acordo com esta teoria de interpretação, textos e autores provenientes de diferentes períodos e culturas diversas devem ser tratados e lidos – à semelhança do que fez, por exemplo, Eric Auerbach em relação às obras de Dante Alighieri – com uma atitude de compreensão e de acolhimento, isto é, autor e intérprete, passado e presente, “Eu” e “Outro,” estabelecendo entre si uma relação “orgânica e integral” e transformando o contacto entre o leitor e o texto num diálogo contrapontístico. Deste modo, em vez de uma interpretação unilateral ou unívoca feita por uma mente completamente estranha que habita um tempo bem mais tardio, teríamos antes um diálogo contrapontístico (empático, *à la* Schwab) entre dois espíritos que, embora separados por fronteiras temporais e culturais, são capazes de comunicar um com o outro como se se tratasse ambos de inteligências cordiais e respeitosas, procurando

compreender-se mutuamente, um a partir da perspectiva do outro (Said, *Humanism* 92). Constituem exemplos desta receptividade crítica e abordagem contrapontística o diálogo entre Schwab e Galland, bem como a afinidade de espírito que Said revela em relação a Vico, Conrad, Auerbach ou Fanon.

Se é verdade que não existe um mapa fixo e inflexível de leitura, e que nenhuma interpretação é final ou definitiva, o facto é que, não obstante tal indeterminância interpretativa, uma primeira leitura – observa Said – exerce muitas vezes uma influência determinante sobre leituras e interpretações posteriores. Esta constatação ilustra, por exemplo, a extraordinária influência que Eric Auerbach exerce nos leitores e intérpretes dos clássicos ocidentais (*Humanism* 67). Trata-se ainda de um dos aspectos cruciais que o conceito de princípio procura veicular, destacando não só o papel que o crítico-intérprete desempenha enquanto agente de mudança, de desafio e de transformação intelectual, cultural e histórica na sociedade, mas também a responsabilidade ética e moral que daí advém. Como temos vindo a sugerir, esta postura metodológica também demarca, em larga medida, a poética interpretativa saidiana da tendência pós-estruturalista, pois, para Said, durante o processo de interpretação, o leitor-intérprete – ou o mediador textual/cultural – afirma-se como pleno participante no processo de produção de significado (*WTC* 41), sendo, deste modo, inseparável da leitura/interpretação que faz, bem como do mundo que lhe está subjacente, isto é, as circunstâncias históricas específicas que o contextualizam. Deste modo, para Said, separar o leitor da sua leitura é, na verdade, reificar, objectivar e sublimar a relação do Homem com a sua actividade (*Power* 16-8). Se, para os pós-estruturalistas, o sujeito-autor – entenda-se, crítico, intérprete, tradutor, editor ou qualquer agente textual/cultural – não passa de uma entidade que se dissolve no abismo da textualidade, desaparecendo nas teias do discurso, para Said, a componente humana – a sua intenção e a sua capacidade de imaginação – ocupa um lugar central na economia de produção verbal. Não que a agência seja um factor excessivamente valorizado por Said, pois este, na senda de Foucault, reconhece a dimensão impessoal e repetitiva que caracteriza as estruturas literárias e culturais. No entanto, recusa simplesmente abrir mão do papel que a agência humana e a imaginação do crítico-intérprete desempenham no processo de produção cultural (*WTC* 153-6). Muito embora, de acordo com Said, o crítico-intérprete não seja inteiramente soberano dos seus artefactos, é intelectual, ética e moralmente responsável por aquilo que produz (*Orientalism* 23-4), até porque os autores, os críticos e os intérpretes têm não só perfeita noção da posição de poder e de autoridade que

ocupam no seio da sociedade, mas também plena consciência do papel que desempenham enquanto intelectuais orgânicos (Gramsci) no seio da cultura e da sociedade em geral (WTC 15, 152-3).

Assim, à semelhança de Vico, para quem a interpretação constitui um acto imaginativo fortemente dependente da vontade do sujeito, Said também considerava a vontade do intérprete e a sua consciência crítica como sendo componentes fundamentais, intrínsecas à economia de (re)produção de significado. É precisamente por isso que, ao longo de toda a sua obra, Said insiste em frisar que, não obstante o impacte da materialidade da cultura, a consciência individual não pode resumir-se a um mero produto cultural (WTC 156-7). Recorde-se, a propósito, que André Lefevere defende que evitar a imponência das grelhas requer muito trabalho humanístico e intelectual por parte do intérprete (Bassnett e Trivedi 1999: 77-8). Assim, a consciência crítica individual representa um actor activo, influente e impactuante no palco da cultura, da história e da sociedade.

Para além desta valorização radical da agência do sujeito-autor ou crítico-intérprete, há um outro aspecto filosófico da metodologia saidiana, particularmente produtivo no âmbito da dinâmica tradutória contemporânea, que queremos destacar: a instrumentalização positiva que Said confere à “condição de exílio”, à condição de “homem traduzido”, circunstância que parece, aliás, caracterizar o sujeito pós-colonial, principalmente no final do século XX. Esta instrumentalização da condição de “exílio”, a par da defesa vigorosa de uma consciência crítica, secular e ecuménica – aberta a desafios, contradições e antagonismos provenientes da cultura e da identidade “Outra” –, constituem duas componentes basilares do humanismo saidiano. Na verdade, funcionam como factores que enformam e que, aliás, possibilitam a prática de uma exegese em que se afirma a importância de uma ética (humanística) de interpretação, bem como o imperativo da coexistência histórico-cultural entre diferentes povos e culturas. Não se trata de uma coexistência gratuita, coerciva ou ao serviço de uma “reconciliação forçada” – *reconciliation under duress*, na famosa expressão de Theodor W. Adorno (1903-1969) – mas, sim, de uma coexistência contrapontística, um contraponto cultural em que efectivamente alguns aspectos permanecem irreconciliáveis (Bloch 1980: 151). Afinal, há elementos da língua, da cultura da sociedade “Outra” que são, ou pelo menos parecem ser, simplesmente intraduzíveis, ou seja, irreconciliáveis, intransponíveis ou em permanente tensão e contradição. Em que medida? Até quando?

Porquê? As perguntas são pertinentes e as respostas muito discutíveis, mas não neste espaço.

O que nos importa ressaltar no momento é o privilégio conferido a formas e paradigmas alternativos de contacto, conhecimento e vivência com o Outro, ou seja, fontes, leituras, provas ou argumentos diferentes. Tal como Jonathan Arac observa, “the motif of the ‘alternative’ – what Conrad tragically lacked – is crucial in what Said demands of the intellectual” (Bové 2000: 69). Assim, a oposição, aqui concebida sob a forma de alternativas, vai muito para além de uma rejeição literal ou de uma simples escolha ou defesa de um dos pólos dialécticos. Fazer oposição e oferecer alternativa(s) significa multiplicar vozes, minar binarismos e esquemas hierárquicos, desconstruir geografias identitárias, enfim, complicar o que parece simples:

To provide – find, construct, invent – an alternative is an action simultaneously creative and oppositional. In politics and culture alike, it adds another voice. It complicates what had seemed a totality by confronting it with something discrepant from itself (Bové 2000: 70).

É por isso que Fanon é tão importante, não só na obra de Said, mas também na própria genealogia do pós-colonialismo: “he [Fanon] not only talked about historical change, but was also capable of diagnosing historically, psychologically, and culturally the nature of the oppression and then addressing ways of removing it” (Said, *Power* 54). Com efeito, Fanon fornece-nos uma imagem não meramente de um homem traduzido, mas também de um autêntico (re)tradutor pós-colonial, uma imagem que Said continua, complementa e reforça com assinalável vigor e mestria. Aliás, a estrutura humanística, filosófica e narrativa subjacente a *Orientalism* é claramente uma continuação e elaboração do projecto fanoniano como o encontramos sobretudo em *The Wretched of the Earth*.

Tal como não se pode falar de Said enquanto autor-crítico-intérprete, sem considerar a centralidade do seu humanismo, também não se pode falar de Said enquanto “tradutor” sem abordar a ética (humanística) de “tradução” que a sua obra preconiza. Said confere grande ênfase tanto ao tráfico de conhecimento – tradução/translação de significado – quanto ao modo como era processado. Para Emily Apter, a especial atenção que Said confere à leitura e à interpretação filológica, em *Humanism and Democratic Criticism*, testemunha o compromisso saidiano para com o futuro do humanismo, concebido como “a world system that takes account of the vast

traffic in international learnedness informing Greek-Arabic-Judeo-Christian practices of cultural translation from the early Middle Ages to the present” (2006: 74). Apter é, aliás, incisiva quando sugere que, no fundo, Said parece propor o conceito de contraponto ou de humanismo enquanto base não só para a prática da literatura comparada, mas também genericamente para o intercâmbio textual/cultural, isto é, enquanto princípio orientador das linhas da *translatio* global, ou da planetaridade, como prefere Spivak:

I would submit further that Said seemed to have been urging humanism in its prospective guises to take on not only the history of *global translatio*, but also to build on its past tradition as instigator of intellectual fields that decompartmentalize established discourses and subjects (Apter 2006: 74).

Tendo como pano de fundo a observação que Apter faz, parece oportuno assinalar aqui as semelhanças entre o “crítico-intérprete” saidiano, por um lado, e o “tradutor-intelectual” venutiano, por outro, pois o papel do crítico-intérprete humanista, tal como Said o concebe – “negotiating dissensual ideas and making his ecumenical filiations the very precondition of humanism” (Apter 2006: 71) –, corresponde efectivamente ao perfil do tradutor-intelectual que Venuti nos oferece em *Scandals of Translation*, isto é, enquanto agente que instiga a (produtividade salutar da) diferença e desafia a passividade da identidade, do *statu quo* e dos lugares-comuns da tradição, do hábito e dos costumes, num esforço contínuo no sentido de apresentar “alternativas humanísticas”. Fazendo evidente eco da proposta de estrangeirização avançada por Venuti, Said defende que temos que ser capazes de descobrir e viajar pelo mundo de outras pessoas, outras identidades e outras variantes da aventura humana (Ghazoul 2007: 33). O ecumenismo, a itinerância, o distanciamento estratégico, o desafio e a crítica permanentes devem constituir atributos essenciais do humanismo filológico:

[Humanism] is about reading, it is about perspective, and, in our works as humanists, it is about transitions from one realm, one area of human experience to another. It is also about the practice of identities other than those given by the flag or the national war of the moment (Said, *Humanism* 80).

Se Raymond Schwab – “a man whose interests observed no national boundaries and whose capacities were deeply transnational” (Said, *WTC* 250) – parece ser uma das figuras que melhor condensam os ideais do “crítico-intérprete humanista”/“tradutor

intelectual”, Said, sob vários aspectos, também parece pertencer a esta categoria de “tradutor humanista”. Figura contrapontística, exemplo paradigmático do que é um “homem traduzido” (na expressão de Rushdie), Said, precisamente por pertencer a dois mundos, representa um terceiro mundo, uma terceira voz, uma terceira consciência, vivendo constantemente numa “zona de tradução” (*translation zone*), na contingência perene de um humanismo exílico e extraterritorial, em síntese, *out of place*. Esta condição permite-lhe encarar-se a si mesmo e olhar o “Outro” de uma perspectiva, a um tempo, de proximidade e distância, enquanto nacional e estrangeiro, como “próprio” e “figurado”: “the more one is able to leave one’s cultural home, the more easily is one able to judge it, and the whole world as well, with the spiritual detachment and generosity necessary for true vision” (Said, *Orientalism* 259).

O desafio instrutivo e a fertilidade humanística que o “solo” estrangeiro fornece são vigorosamente assinalados pelo filósofo e teólogo do século XII, Hugo de São Victor (1096-1141), que, num dos passos predilectos de Said, observa o seguinte: “the person who finds his homeland sweet is a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign place” (1991: 101). Se, como notou Said, a versão latina da última frase é esclarecidamente mais directa, nos seus próprios textos não o é menos: “perfectus vero cui mundus totus exilium est” (WTC 7; *Orientalism* 259).

Neste contexto, parece-nos pertinente colocarmos as seguintes questões: não seria o conceito de contraponto (que aqui fazemos equivaler ao humanismo saidiano), enquanto estratégia de combate ao nacionalismo, ao essencialismo étno-identitário, à elisão e à exclusão tantas vezes praticadas pelas culturas imperiais, igualmente uma forma válida de minar (ou pelo menos de contestar) tanto a sacralidade ou divindade da cultura quanto a hierarquia dicotómica entre um original criativo e uma tradução derivativa? Não seria a análise da literatura e da cultura e, portanto, de toda a economia de significação, muito mais rica se as obras e os fenómenos culturais fossem vistos como o que de facto parecem ser, isto é, um conjunto, ou melhor, um concerto de diferentes vozes, sons, tons, traços e influências?

Se é certo que a tradução que Edward Fitzgerald (1809-1883) fez, em 1839, da obra *Rubaiyat*, de Omar Khayyam (1048-1131), pode ser vista como uma melhoria do original ou como um sinal da inferioridade do génio poético persa, Borges, no entanto, assevera – numa afirmação de que Salman Rushdie mais tarde faria eco – que a partir da combinação de Khayyam e Fitzgerald emerge efectivamente um extraordinário

“terceiro” poeta, que não se parece com qualquer dos dois (Borges 1998: vol 2, 64-5; Granqvist 2006: 212).

Baseando-nos em Borges, Rushdie, Said e São Victor, as questões que queremos enfatizar são as seguintes: se, enquanto produto da tradução, o que temos é uma “terceira” obra e um “terceiro” poeta, será sensato atribuir a esse poeta e à sua obra apenas uma das culturas, obliterando a contribuição da outra? Não seria mais acertado ver a contribuição de uma cultura em contraponto com a da outra? Não seria, aliás, mais razoável entender as contribuições das culturas envolvidas enquanto vozes, conquanto muitas vezes dissonantes, mas cujo contraponto tradutório produz uma harmonia de natureza po(i)ética? Uma harmonia benéfica, propiciadora e enriquecedora, que despromove uma ideia da tradução entendida enquanto prática produtora de meras perdas, de diminuição de originalidade e de radicalismo (heróico)? Seja como for, a nosso ver, esta é a essência do conceito de contraponto tal como Said o define: “in the counterpoint of Western classical music, various themes play off against one another, with only a provisional privilege being given to any particular one; yet in the resulting polyphony there is concert and order, an organized interplay” (*Culture* 59).

Por todas as razões expostas, concluímos este capítulo defendendo que, muito embora discursos nacionalistas, frequentemente baseados na lógica de identidades e tradições imaginadas – quando não inventadas – tendam a certificar-se de que prevaleça justamente o contrário, todas as traduções pertencem, se não à literatura mundial, pelo menos aos sistemas culturais que contribuíram para a sua materialização. Deste modo, os sistemas culturais implicados numa tradução ficam ligados para sempre, uma vez que o produto final passa a ser património comum de ambas as culturas. Como escreveu Aimé Césaire (1913-2008) em um dos passos mais citados por Said, “there is [*indeed*] a place for all at the *rendezvous* of victory” (Spanos 2009: 231). Assim, pela essência contrapontística que lhe está subjacente, “*rendezvous* of victory” parece-nos não só uma metáfora que descreve uma aproximação ideal a uma ética humanística de tradução, mas também uma metáfora que serve de homenagem aos tradutores-humanistas, como Schwab, Fanon, Said, Borges ou (Amílcar) Cabral, e às “viagens adentro” que realizaram e que representam. Em certa medida, o humanismo contrapontístico de Said acaba por ser uma continuação e elaboração dessa metáfora.

À medida que se (re)formula a centralidade da noção de retradução, ou tradução pós-colonial, e que, conseqüentemente, se valoriza o papel e a responsabilidade do

tradutor-crítico-intérprete, a importância de uma ética humanística da tradução, que privilegie a polifonia de vozes, presenças e identidades, parece ser, cada vez mais, uma necessidade. Aliás, do nosso ponto de vista, uma prática e teorização descomplexadas – e sublinhamos “descomplexadas”, na senda de Fanon, Borges e Said – do fenómeno da (re)tradução constituem dimensões fundamentais do projecto crítico pós-colonial, especialmente no que toca o ex-coloniza(n)do, mas também, e no caso que nos ocupa, representam uma verdadeira ocasião de “emergência” para a disciplina dos Estudos de Tradução. Emergência na medida em que não só permite contestar a hierarquização binária entre um original (metropolitano) e uma tradução (colonial), mas também porque constitui uma oportunidade de alargar e aprofundar o âmbito do objecto de estudo desta disciplina ao mesmo tempo que se reavalia positivamente a vivência na, e a própria realidade da, “zona de tradução”, mostrando até que ponto a tradução pode também ser definida como ganho e enriquecimento, progresso e enobrecimento.

Conclusão

O desenvolvimento dos Estudos de Tradução tem sido verdadeira e essencialmente uma viagem no sentido de cartografar o papel da cultura na tradução e o impacto da tradução na cultura. Todavia, este itinerário pode ainda ser ampliado e aprofundado, e, nesta missão, duplamente estratégica, Edward Said será decerto muito útil. Não só porque a sua metodologia crítico-filosófica constituiria uma oportunidade de abordar o triângulo tradução-cultura-Estado de uma perspectiva diferente, mas também porque seria uma maneira de alargar e problematizar a relação entre os Estudos de Tradução e os Estudos Pós-coloniais.

O conceito de mundanidade, reforçado pelas noções de filiação (*filiation*) e afiliação (*affiliation*), constituiriam instrumentos crítico-analíticos essenciais nesta trajetória. Por outro lado, a forma como Said teoriza a agência do sujeito permite dar uma visibilidade renovada – ou melhor, “autor-idade” – ao papel do crítico-intérprete no processo de produção de significado. A consequência que daí advém é profunda e radical: obriga a uma problematização menos complexada e preconceituosa da relação entre o dito “original” e a tradução, tanto a nível textual quanto filosófico. As obras dos críticos-intérpretes, os crítefactos, deixam de ser inerentemente inferiores, derivativos ou secundários. A “originalidade” e a agência deixam de ser prerrogativas exclusivas dos autores e das metrópoles: *Enter the post-colonial perspective!*

Para o nascimento desta nova perspectiva, o conceito de mundanidade concorre com o de princípio, porque ambos permitem contestar aquela dicotomia hierárquica – muitas vezes insidiosa e programática – entre o texto de partida e o de chegada, entre a metrópole e a colónia, revelando também até que ponto e-laboração textual desempenha um papel central na (re)escrita da história e na (des)construção de identidades.

Nos Estudos de Tradução, como ressaltámos neste trabalho, Said tem sido visto de um prisma tendencialmente monológico e monocromático, quando não é completamente ignorado. Tanto *Begginings* (obra e conceito) quanto *Covering Islam* ainda nem sequer foram considerados; a produtividade de *The World, the Text, and the Critic* é totalmente ausente; a riqueza de *Parallels and Paradoxes* (especialmente o capítulo V) é uma não-matéria. A exceção, claro está, é *Orientalism*. Mas, mesmo assim, o enfoque tem sido predominantemente tendencioso e repetitivo. *Orientalism*, ao fim e ao cabo, não trata exclusivamente da questão do poder (debatida à exaustão,

diriam alguns), mas também da real possibilidade de uma alternativa a um sistema de conhecimento como o Orientalismo, isto é, a possibilidade de um conhecimento humanístico e não dominativo, especialmente quando procurado e obtido a partir de uma posição de poder. Isto levanta, é claro, a questão da relevância de uma ética humanística de crítica-interpretação, em suma, uma ética de tradução.

Analizada por Lawrence Venuti em *Scandals of Translation*, trata-se justamente de um aspecto em que o conceito de contraponto, enquanto pilar do humanismo saidiano, pode ser de uma assinalável utilidade e produtividade, na medida em que permite ver os textos e os sistemas culturais envolvidos numa tradução como ficando ligados para sempre, sendo o produto final património comum, e não exclusivo deste ou daquele sistema cultural.

Assim, no que diz respeito a *Orientalism*, não obstante a agressividade e o negativismo da crítica que encerra, trata-se, no fundo, de uma obra inerentemente humanística, porque, como afirmou Said sem receio de contradição, é possível um humanismo não-humanista, em nome do humanismo. E esta atitude é, sob muitos aspectos, consistente com a noção de receptividade crítica ou resistência receptiva que Said desenvolve em *Humanism and Democratic Criticism*, onde retoma aquela linha filológica que emerge primeira e vigorosamente em *Beginnings: Intention and Method*, ou seja, a aquisição e elaboração de capitais verbais, culturais e intelectuais – a “tradução” (ou “translação”) do conhecimento.

Central aqui, para nós, é a questão de como a novidade inaugura o mundo, ou seja, relaciona-se com a tentativa de descobrir e de registar o modo como a novidade surge – “how newness enters the world”, para empregar a famosa expressão de Homi Bhabha (2004: 303) – e qual o impacto que tem na sociedade. *Beginnings* tem que ver essencialmente com esta temática. Por isso é que, a nosso ver, apesar de – aliás, talvez pelo facto de – ser ainda muito pouco explorada, se trata de uma obra que poderia tornar-se de uma importância estratégica para os Estudos de Tradução, não só pela distinção que faz entre princípios e origens (*beginnings versus origins*), como também pelo esforço que desenvolve no sentido de revelar o papel da actividade crítico-interpretativa no surgimento das ditas “criatividade” e “originalidade”, isto é, a importância da elaboração textual – nomeadamente através da tradução – para o nascimento, manutenção e enriquecimento do arquivo histórico-cultural. Por outro lado, forneceria também uma oportunidade de os Estudos de Tradução superarem – e quiçá terem uma maior e verdadeira influência sobre – áreas de estudo como os Estudos Pós-

coloniais.

A nossa maior esperança é que este trabalho venha a contribuir de alguma forma para a realização de semelhante perspectiva, muito embora o objectivo mais imediato tenha sido o de procurar conferir uma maior visibilidade à metodologia critico-filosófica saidiana, tentando inseri-la nos debates teóricos, críticos e filosóficos sobre uma realidade tão crucial para a nossa sociedade quanto o é a tradução.

Bibliografia

1. Obras de Edward Said

Barenboim, Daniel, e Edward Said. *Parallels and Paradoxes: Explorations in Music and Society*. New York: Vintage, 2004.

Barsamian, David, e Edward Said. *Cultura e Resistência: David Barsamian Entrevista Edward Said*. Trad. Miguel Serras Pereira e Susana Serras Pereira. Porto: Campo das Letras, 2004.

Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. 1975. New York: Columbia UP, 1985.

---. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994.

---. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia UP, 2004.

---. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.

---. *Out of Place: A Memoir*. London: Granta Books, 1999.

---. *The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969-1994*. New York: Vintage, 1995.

---. *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward Said*. Ed. Gauri Viswanathan. 2001. London: Bloomsbury, 2005.

---. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2000.

---. *Representações do Intelectual: As Palestras de Reith de 1993*. Org. Trad. Teresa Seruya. Lisboa: Colibri, 2000.

---. *The Question of Palestine*. 1979. New York: Vintage, 1992.

---. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1983.

2. Estudos sobre Said e a sua Obra

Ansell-Pearson, Keith, Benita Parry e Judith Squires. *Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History*. London: Lawrence and Wishart, 1997.

Bayoumi, Moustafa, e Andrew Rubin. *The Edward Said Reader*. New York: Vintage, 2000.

Bhabha, Homi K., e W.J.T. Mitchell. *Edward Said: Continuing the Conversation*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005.

Bové, Paul A. ed. *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power*. Durham: Duke University Press, 2000.

Ghazoul, Ferial J. ed. *Edward Said and Critical Decolonization*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2007.

Kennedy, Valerie. *Edward Said: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity, 2000.

Sanches, Manuela R. "Edward W. Said (1935-2003): Contraponto e Dissonância." *Etnografia*. Vol. IX (2). 2005. 391-399.

3. Estudos de Tradução

Apter, Emily. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton/Oxford: Princeton UP, 2006.

Arnold, Matthew. "On Translating Homer: Last Words".
http://www.victorianprose.org/texts/Arnold/Works/on_translating_homer.pdf.

Acedido em 1 de Maio de 2011.

Barrento, João. *O Poço de Babel: Para uma Poética da Tradução Literária*. Lisboa: Relógio d'Água. 2002.

Bassnett, Susan. *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford, UK e Cambridge, USA: Blackwell. 1993.

---. *Translation Studies*. 1980. London/New York: Routledge, 2002.

---. "Reflections on Comparative Literature in the Twenty-First Century." *Comparative Critical Studies* 3 (1-2). 2006. 3-11.

Bassnett, Susan, e Andre Lefevere. *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, 1998.

Bassnett, Susan, e Andre Lefevere, ed(s). *Translation, History, and Culture*. London: Pinter, 1990.

Bassnett, Susan, e Harish Trivedi. *Post-colonial Translation: Theory and Practice*. London/New York: Routledge, 1999.

Bassnett, Susan, e Peter Bush. ed. *The Translator as Writer*. London e New York: Continuum, 2008.

Cheyfitz, Eric. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

Delisle, Jean, e Judith Woodsworth, ed(s). *Translators through History*. Amsterdam: John Benjamins Pub Co, 1995.

Granqvist, Raoul J, ed. *Writing Back in/and Translation*. Frankfurt am Main: Peter

- Lang, 2006.
- Hatim, Basil, e Ian Mason. *The Translator as Communicator*. London/New York: Routledge, 1997.
- Kuhiwczak, Piotr, e Karen Littau. *A Companion to Translation Studies*. UK: Multilingual Matters, 2007.
- Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Payàs, Gertrudis. "Translation in Historiography: The Garibay/León-Portilla Complex and the Making of a Pre-Hispanic Past". *Meta*, vol. 49, nº 3, Setembro 2004, 544-561.
- Rafael, Vicente L. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham/London: Duke UP, 1993.
- Robinson, Douglas. *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.
- Schulte, Rainer, e John Biguenet. *Theories of Translation: An Anthology of Essays from Dryden to Derrida*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- Seruya, Teresa, e Maria Lin Moniz, ed(s). *Translation and Censorship in Different Times and Landscapes*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Steiner, George. *Depois de Babel*. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.
- Terenas, Gabriela Gândara. "Forbidden Images of Portuguese Colonialism: a Translation of a Book by C.R. Boxer." *Translation and Censorship in Different Times and Landscapes*. Ed. Teresa Seruya e Maria Lin Moniz. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 30-46.

Toury, Gideon. ed. *Translation Across Cultures*. New Delhi: Bahri Publications, 1987.

Trivedi, Harish. "Translating Culture vs. Cultural Translation." http://www.uiowa.edu/~iwp/91st/91st_Archive/vol4_n1/trivedi/trivedi2.html.
Acedido em 21 de Junho de 2011.

Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation*. London/New York: Routledge, 1998.

4. Estudos Pós-coloniais

Afzal-Khan, Fawzia, e Kalpana Seshadri-Crooks, ed(s). *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham/London: Duke UP, 2000.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths e Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New York: Routledge, 1989.

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol II: The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 1991.

---. *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*. Durham/London: Duke UP, 2001.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. 1994. London/New York: Routledge, 2004.

--- *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, 1990.

Bond, George C., e Angela Gilliam, ed(s). *Social Construction of the Past: Representation as Power*. 1994. London/New York: Routledge, 1997.

Chakravorty, Swapan, Suzana Milevska, e Tani E. Barlow. *Conversations with*

- Gayatri Chakravorty Spivak. London: Seagull, 2006.
- Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*. 1952. Trad. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press, 1967.
- . *The Wretched of the Earth*. 1961. Trad. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004.
- Forbes, Jack D. *Colombo e Outros Canibais*. 1992. Trad. Kerstin Thomas e Júlio Henruques. Lisboa: Antígona, 1998.
- Hall, Stuart, ed. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1997.
- Morton, Stephen. *Gayatri Chakravorty Spivak*. London/New York: Routledge, 2003.
- . *Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, UK: Polity, 2007.
- Sanches, Manuela R, org. *Deslocalizar a Europa*. Lisboa: Cotovia, 2005.
- Schmitz, Neil. *White Robe's Dilemma: Tribal History in American Literature*. Amherst: University of Massachusetts Press, 2001.
- Spivak, Gayatri. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Thiongo, Ngugiwa. *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature*. 1981. Oxford: James Currey, 2006.
- Young, Robert J. C. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP, 2003.

5. Varia

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.
- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy and Other Writings*. Ed. Stefan Collini. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- Beardsley, Monroe C. *The European Philosophers from Descartes to Nietzsche*. New York: The Modern Library, 2002.
- Bertens, Hans. *Literary Theory: The Basics*. London/New York: Routledge, 2008.
- Bloch, Ernst. *Aesthetics and Politics*. Ed. e trad. Ronald Taylor. London: Verso, 1980.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford UP, 1997.
- Borges, Jorge L. *Obras Completas*. 4 vols. Lisboa: Teorema, 1998-1999.
- Conrad, Joseph. *The Selected Works of Joseph Conrad*. Great Britain: Wordsworth Editions, 2005.
- Damrosch, David. *What Is World Literature*. Princeton/Oxford: Princeton UP, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. e ed. Seán Hand. London/New York: Continuum, 2006.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. 1967. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. New York: Johns Hopkins UP, 1998.
- Eckermann, Johann P. *Conversações com Goethe*. Trad. Luis Silveira. Lisboa: Nova Vega, 2007.
- Eco, Umberto. *A Passo de Caranguejo*. Trad. Ana Eduarda Santos. Lisboa: Difel, 2007.

- Eliot, T.S. *Notas para a Definição de Cultura*. Trad. Ernesto Sampaio. Lisboa: Século XXI, 1996.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- Gardiner, Patrick. *Teorias da História*. 1959. Trad. e Pref. Vítor Matos e Sá. Lisboa: Gulbenkian, 2004.
- Gramsci, Antonio. *Concepção Dialética da História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- Jones, John. *On Aristotle and Greek Tragedy*. New York: Oxford UP, 1962.
- Krupat, Arnold. *Red Matters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings, vol I: The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2006.
- Lourenço, Eduardo. *O Esplendor do Caos*. 1999. Lisboa: Gradiva, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. “Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral.” *Obras Escolhidas de Nietzsche*. Vol 1. Ed. António Marques. Trad. Helga Hoock Quadrado. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- . *A Gaia Ciência*. Trad. Maria de Carvalho et al. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- Pompa, Leon, ed. e trad. *Vico: Selected Writings*. New York: Cambridge UP, 1982.
- Ramos, Manuela D. L. *António Feijó e Camilo Pessanha no Panorama do Orientalismo Português*. Lisboa: Fundação Oriente, 2001.

- Rushdie, Salman. *Versículos Satânicos*. Trad. Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.
- Schwab, Raymond. *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot, 1950.
- Staden, Heinrich von. "Affinities and Elisions: Helen and Hellenocentrism." *Isis* 83. 1 992. 578-595.
- Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Victor, Hugo de São. *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor: A Guide to the Arts*. Trad. Jerome Taylor. Columbia: Columbia University Press. 1991.
- Walker, Christopher J. *O Islão e o Ocidente: Uma Harmonia Dissonante de Civilizações*. Trad. Victor Silva. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Williams, Raymond. *Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London/ New York: Verso, 2007.